Leben und Werke des Dio von Prusa

Hans Friedrich August von Arnim

LEBEN UND WERKE

DES

DIO VON PRUSA

MIT EINER EINLEITUNG:

SOPHISTIK, RHETORIK, PHILOSOPHIE

IN IHREM KAMPF UM DIE JUGENDBILDUNG

VON

HANS VON ARNIM.

BERLIN,
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.
1898.

ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Dafs ich dieses Buch, das erste gröfsere darstellende Werk, mit dem ich an die Öffentlichkeit trete, meinem hochverehrten Lehrer, Professor von Wilamowitz, darbringe, bedarf keiner wortreichen Begründung. Schon lange habe ich gewünscht, ihm meine Dankbarkeit für alles, was ein akademischer Lehrer, für die Wissenschaft und über die Wissenschaft hinaus, dem Schüler geben kann, durch die Widmung eines Werkes, das nicht unwürdig wäre, seinen Namen auf der Stirne zu tragen, auch öffentlich zu bezeugen. Ich kann nur wünschen, dafs meine Arbeit ihm selbst und anderen als ein Beweis erscheine, dafs seine Aussaat bei mir nicht auf die Heerstrafse und nicht unter die Dornen gefallen ist. Auch hoffe ich, dafs er, der das Interpretiren für die schönste Aufgabe der Philologie hält, und meint, dafs ein Document voll verstanden mehr wert sei als alle Aperçus und alle Stoffsammlungen, meine Arbeit, in der die Interpretation Anfang und Ende ist, als eine nach dem Verstehen in diesem Sinne ringende, wenn auch leider hinter dem „voll verstanden“ weit zurückbleibende gelten lasse.

Zu lebhaftem Danke fühle ich mich auch meinem Collegen und Freunde Otto Kern verpflichtet, der mich bei der Drucklegung des Werkes in aufopferndster Weise mit Rat und That unterstützt hat.

Rostock, den 4. Februar 1898.

Hans von Arnim.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Erstes Kapitel. Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung	4
Zweites Kapitel. Dio als Sophist	115
Drittes Kapitel. Das Exil	223
Viertes Kapitel. Dio nach der Restitution. Die bithynischen Reden	309
Fünftes Kapitel. Dios letzte Lebensperiode	393
Nachtrag	515
Sachregister	517

Einleitung.

Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, eine richtige Beurteilung des Dio von Prusa als Redner und Philosoph anzubahnen. Für eine allseitige und erschöpfende Darstellung dieses Gegenstandes ist die Zeit noch nicht gekommen, ich hoffe aber schon jetzt das Bild des Autors wesentlich deutlicher und richtiger zeichnen zu können, als es bisher geschehen ist. Möge die Unvollkommenheit dieses Versuches Mitforscher zu vollkommnerer Darstellung des Gegenstandes anregen.

Dafs Bedürfnis nach einer monographischen Darstellung des Dio von Prusa vorhanden ist, wird Niemand bestreiten. Denn es finden sich in der philologischen Litteratur zwar einzelne Ansätze und Vorarbeiten zu einer Schilderung des interessanten Mannes, z. T. von hohem Werte,[1]) aber bisher ist nicht der Versuch gemacht worden, auf Grund des ganzen vorhandenen Stoffes ein Gesamtbild seines Lebens und seiner Leistungen zu entwerfen. Dio ist neben Plutarch der hervorragendste Vertreter des Hellenismus seiner Zeit. Für das Verständnis dieser Zeit birgt er die reichsten Aufschlüsse. Ich denke dabei nicht an einzelne Thatsachen der Sittengeschichte oder der römischen Verwaltung oder sonstiger Lebensgebiete, die zufällig von ihm erwähnt werden. Das tiefere geschichtliche Verständnis einer Epoche wird durch nichts so stark gefördert, wie durch die lebendige Vergegenwärtigung bedeutender Persönlichkeiten, die in ihr gelebt haben. Wie sich ein begabter, über das Alltägliche hinausstrebender Mensch in ihr entwickelt, ist das beste Zeichen der Zeit. Schon der Umstand allein, dafs wir von Dios mensch-

1) Aufser dem bekannten Aufsatz von Burckhardt im Schweiz. Mus. IV 97—191 und den Beiträgen in Dümmlers Antisthenica (Halle 1882) nenne ich Paul Hagen Quaestiones Dionae (Kiel 1887), E. Weber De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore Leipz. Studien Vol. V, Joh. Wegehaupt De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore Götting. Diss. 1896, Carl Hahn De Dionis orationibus VI. VIII. IX. X Götting. Diss. 1896.

licher Individualität und persönlicher Entwicklung etwas wissen können, sichert ihm unser besonderes Interesse. Dio verschwindet nicht hinter seinen Werken. Denn er ist ein höchst subjectiver Schriftsteller. Überall leuchtet sein Ethos durch die Darstellung hindurch. Im Ethos haben schon antike Beurteiler den Reiz seines Stils gefunden.

Glücklicher Weise sind die Zeiten vorüber, wo man in unsrer Wissenschaft nur die Werke der sogenannten klassischen Zeit für einen würdigen Gegenstand der Forschung hielt und alle jüngeren Erzeugnisse teils mit dem Mafsstabe der Klassicität mafs und schulmeisterlich abkanzelte, teils als blofse Stoffmasse für die Erkenntnis der klassischen Periode ausnutzte. Die einseitige „humanistische" Auffassung ist in unserer Wissenschaft verdrängt worden durch die unendlich tiefere und grofsartigere der Geschichtswissenschaft. Die Kenntnis der geistigen Physiognomie der Flavierzeit ist ebenso unerläfslich wie die der perikleischen für die Erreichung unserer letzten Ziele. Wenn wir die ganze Folge verschieden gearteter Zeiten von dem ersten fernen Aufdämmern der Cultur bis zum Zusammenbruch der antiken Welt durchlaufen und nicht nur in jede einzelne dieser Zeiten uns hineindenken und fühlen können, sondern auch das sinnvolle Ganze verstehen, zu dem diese Zeitenfolge sich zusammenschliefst, so haben wir unstreitig für die Erkenntnis der menschlichen Dinge viel mehr gewonnen als durch die Anschauung einer einzelnen Zeit, wäre sie auch die schöpferisch herrlichste, gewonnen werden kann.

Dios Verhältnis zur Vergangenheit könnte leicht dazu verführen, ihn auch nur als Fundgrube für ältere Zeiten zu benutzen. Gewifs sind die Quellenuntersuchungen von hoher Bedeutung, die bei Dio Aufschlüsse über die Geistesgeschichte der vorausgehenden Jahrhunderte suchen; aber neben ihnen hat auch die von mir gewählte Betrachtungsweise ihre Berechtigung, welche die Quellenfrage vorläufig beiseite schiebt und Dio selbst in den Brennpunkt rückt. Einen Autor, der kein Compilator, sondern eine schriftstellerische Individualität ist, kann man nicht quellenkritisch analysiren, ohne seine Individualität zu kennen.

Man wird mir entgegenhalten, ob bei einem Manne wie Dio überhaupt von Individualität die Rede sein könne. Gilt es nicht auch von ihm, wie von allen Autoren dieser Epoche, dafs er nur den alten Kohl aufwärmt? Kann man von Individualität sprechen bei einem Autor, der nicht aus der Anschauung des Lebens neue eigene Gedanken erzeugt, sondern wiederholt, was andere vor ihm gedacht und ausgesprochen haben? Hoffentlich werden die folgenden Betrachtungen in ihrer Ge-

samtheit eine genügende Beantwortung dieser Frage enthalten. Natürlich kann es sich nicht um Individualität im Sinne schöpferischer Ursprünglichkeit handeln. Es ist kaum nötig auszusprechen, dafs Dio so wenig wie irgendein anderer Philosoph dieser Epoche die Menschheit durch neue, Wissenschaft oder Leben fördernde Gedanken bereichert hat. Es ist selbstverständlich, dafs ein Grieche der Kaiserzeit nur charakterisirt werden kann durch sein Verhältnis zur Vergangenheit.

In der Art und Weise, wie ein solcher Mann aus dem von früheren Generationen erworbenen Geistesschatze auswählend für sich und andere Bildung schöpft, kommt seine Individualität zum Ausdruck.

Es gilt also für die Darstellung seiner Person und seines Lebens zunächst das Fundament zu sichern: die Geschichte der für ihn bestimmenden und von ihm gepflegten Bestrebungen. Sophistik, Rhetorik, Philosophie sind die drei Dinge, um die sichs bei unserm Autor handelt. Wie sie in seinem Leben und Wirken teils als gegensätzliche Pole sich abstofsen, teils wider ununterscheidbar in einander fliefsen, so hatten sie schon seit einem halben Jahrtausend gegen und in einander gewirkt und dadurch die Geschichte des griechischen Unterrichtswesens bestimmt.

Ich versuche im ersten Kapitel die Grundlinien dieser Entwicklung zu ziehen. Teils handelt sichs um allbekannte Thatsachen, an die nur des Zusammenhanges wegen kurz erinnert werden mufste, teils um nicht hinlänglich gewürdigte.

Erstes Kapitel.

Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung.

I.

Die Geschichte der griechischen Philosophie beginnt mit den naturphilosophischen Speculationen der Ionier, einem Erzeugnis der ionischen Aufklärung des 6. Jahrh. Die Vertreter dieser Naturphilosophie heifsen im Sprachgebrauch ihrer Zeit nicht Philosophen. Der Begriff φιλοσοφία war noch nicht erfunden. Sie können σοφισταί genannt werden, aber sie teilen diesen Namen mit den Vertretern jeder andern Art von Intelligenz oder künstlerischer Fertigkeit. Soll ihre besondere Bestrebung charakterisirt werden, so heifsen sie φυσιολόγοι. Der Name σοφιστής bezeichnet einen Mann, der die Bethätigung irgendeiner σοφία (d. h. eines das Durchschnittsmafs übersteigenden geistigen Könnens) gewohnheitsmäfsig oder als Beruf übt.[1]) Von vornherein mag diesem Ausdruck etwas von der Zweischneidigkeit inne gewohnt haben, die er in seiner späteren Bedeutungsentwicklung bewährt. Es war ein stolzer Name, aber er konnte leicht gebraucht werden, um gegen den Träger Mifstrauen und Mifsgunst zu erregen. Nach der bekannten Stelle im platonischen Protagoras p. 317 ist es eine Neuerung des Protagoras, dafs er sich selbst den Namen Sophist beilegt. Das ist kein geschichtliches Zeugnis, sofern sich's um Protagoras handelt, aber die Stelle beweist doch, dafs der Name Sophist ursprünglich einen zu stolzen Klang hatte, um ihn sich selbst beizulegen.

Wie die ionischen φυσιολόγοι, so sind auch die Vertreter der ostgriechischen Philosophie, die Pythagoreer, die Eleaten, Empedokles als Sophisten nur in jenem allgemeineren Sinne bezeichnet worden, der

---

1) Vgl. die Belege über den älteren Gebrauch von σοφιστής bei Zeller Philos. d. Gr. II^5 p. 1074 Anm. 2.

dem Worte ursprünglich eigen ist. Aber unverkennbar tragen Empedokles und die jüngeren Eleaten schon mehr von den Charakterzügen an sich, die uns als bezeichnende Merkmale der später *κατ' ἐξοχήν* so benannten Sophistik gelten. Dem Empedokles hat Aristoteles die Erfindung der Rhetorik zugeschrieben. Sein Schüler Gorgias betrachtet es als seinen Lebensberuf, Rhetorik zu lehren, und gilt uns als ein Hauptvertreter der Sophistik im gewöhnlichen Sinne. Diels hat in seiner bekannten Abhandlung[1]) die Richtigkeit der aristotelischen Nachricht zu erhärten versucht, indem er in den Resten des empedokleischen Lehrgedichts den Gebrauch rhetorischer Figuren nachwies. Es bleibt dabei zweifelhaft, ob sich Empedokles schon mit der Technik der Rede theoretisch befafst und — was auf dasselbe hinauskommt — rhetorischen Unterricht erteilt hat oder ob er nur praktisch unter der Einwirkung der in seiner Heimat hochentwickelten Redekunst stand. Mir ist das letztere wahrscheinlicher. Sicherlich konnte er in seiner Vaterstadt nicht die Rolle spielen, die er thatsächlich gespielt hat, ohne selbst Redner zu sein. Empedokles macht schon den Übergang von dem älteren zu dem jüngeren Sophistentypus. Es genügt ihm nicht, „weise" zu sein, er will auch in der öffentlichen Meinung als weise gelten und mit seiner Weisheit auf das öffentliche Leben einwirken. Das Vordrängen seiner Person, die Eitelkeit und Ruhmredigkeit, die in den Bruchstücken hervortritt, ist ein echt sophistischer Charakterzug. Durch den Wunsch, in die Weite zu wirken, wird die Redekunst als unentbehrlicher Bestandteil der *σοφία* erkannt. Die *σοφία*, deren Besitz der *σοφιστής* beansprucht, ist hier nicht mehr ein einzelner geistiger Vorzug, sondern ein erhöhter Zustand des ganzen Menschen, ein gesteigertes Wissen und Können, das den Menschen zur Götterwürde emporhebt und zur Herrschaft über andere Menschen befähigt.

Nach anderer Richtung bildet die Wirksamkeit und Lehre eines Zenon und Melissos den Übergang zur Sophistik *κατ' ἐξοχήν*. Wie Empedokles als Erfinder der Rhetorik, hat Aristoteles den Zenon als Erfinder der Dialektik bezeichnet. In den Beweisführungen dieser Philosophen gegen die Wirklichkeit der Erfahrungswelt und der Bewegung entwickelt sich zuerst die Virtuosität, im Frage- und Antwortspiel zu beweisen und zu widerlegen, die als Elenktik und Eristik bei den eigentlichen Sophisten eine wichtige Rolle spielt und zugleich die Vorläuferin der sokratischen Dialektik wird. Bei den Eleaten hat diese

1) Gorgias u. Empedokles, Sitzungsberichte der Berl. Akad. d. Wissensch. 1884.

Eristik einen philosophischen Zweck. Aber man brauchte nur von der eleatischen Ontologie abzusehen und die den Eleaten abgelauschte eristische Technik auf andere Stoffe zu übertragen, um ein neues Machtmittel der *σοφία* zu gewinnen, das sich ergänzend zu der rednerischen Peitho gesellte. Zenon und Melissos sind in unserem Sinne Philosophen; aber ihre Methode athmet sophistischen Geist. Sie haben den nach ihnen kommenden Sophisten die Waffen geschmiedet.

Der Fortschritt, auf dem die weitere Entwicklung beruht, liegt in der Erhebung der *σοφία* zum Bildungsideal der Nation, nicht der *σοφία* in dem alten engbegrenzten Sinne eines einzelnen geistigen Vorzugs, sondern in dem höheren einer an Wert und Macht gesteigerten Gesamtpersönlichkeit. Dem so gefafsten Begriff der *σοφία* ist der der *ἀρετή* nah verwandt, der in dieser Zeit noch kein ethischer Begriff ist; nur dafs bei *σοφία* mehr an das intellektuelle Können, bei *ἀρετή* an Leistung und Erfolg gedacht wird. Das allgemeine Bildungsbedürfnis ist ein Erzeugnis der attischen Aufklärungsepoche. Es ergreift vorwiegend die Staaten mit demokratischer Verfassung. Der Vorrang des privilegirten Standes ist gebrochen, für den Wettbewerb aller Bürger um die Macht freie Bahn geschaffen. Dieser Wettbewerb erzeugt mit innerer Notwendigkeit den Trieb nach *σοφία*, als dem nun wichtigsten Mittel, andern den Rang abzulaufen. Mit diesem Trieb verbindet sich der Glaube, dafs die *σοφία* durch Unterricht und methodische Schulung angeeignet werden kann. Früher hatte man den *σοφιστής* mit halb bewundernden, halb mifstrauischen Blicken angeschaut. Jetzt wagt das Volk selbst nach dem Kranz der *σοφία* zu greifen. Dadurch eröffnet sich dem *σοφιστής* eine ganz neue Bahn. Wo Nachfrage ist, bleibt auch das Angebot nicht aus. Wo ein Bildungsbedürfnis im Volke hervortritt, stellen sich alsbald die Männer ein, die es zu befriedigen versprechen. Unter dem Druck der Zeit wandeln sich die *σοφισταί*, an denen es in der griechischen Welt niemals gefehlt hatte, in Lehrer und Erzieher um.

Wer andern Weisheit mitteilen soll, der mufs selbst Weisheit besitzen. Darum ist es natürlich, dafs der Sophist diesen Anspruch erhebt. Wer als Erzieher etwas leisten soll, der mufs alle seine Kräfte diesem schwierigen Berufe widmen. Darum ist es der Sophist, der Lehrer und Bildungsapostel von Beruf, dem die bildungsdurstige Menge zuströmt. Wer sein Leben dem Lehrberuf widmet, der mufs auch von diesem Berufe leben können. Darum fordert der Sophist für seinen Unterricht Bezahlung. Da der Unterricht reine Privatsache ist und es der Staat

noch nicht als seine Aufgabe betrachtet, für die Geistesbildung seiner Bürger zu sorgen, so bestimmt sich der Preis des Unterrichts, wie der jeder andern Waare, durch Angebot und Nachfrage.

Natürlich war es vor allem die Jugend, die sich an die Sophisten anschlofs. Mochte auch der eine oder andere reife Mann eine verspätete Wifsbegier fühlen, der Hauptnachdruck in der Lehrthätigkeit der Sophisten fiel naturgemäfs auf den Jugendunterricht. Viele Väter besuchten die Vorträge der Sophisten, um den geeigneten Lehrer für ihre heranwachsenden Söhne ausfindig zu machen, während andere sich grundsätzlich ablehnend gegen das neue Unterrichtswesen verhielten und in den Sophisten nur Verderber der Jugend erblickten. Neben lebhaftem Bildungsdrang herrschte über Wege und Ziele der Bildung einstweilen die gröfste Unklarheit. Wie hätte es auch anders sein können? Noch bis vor kurzem hatte ein dürftiger Elementarunterricht in Lesen, Schreiben, Rechnen, Musik als standesgemäfse Ausbildung freigeborner Knaben gegolten. Die weitere Anleitung für das praktische Leben empfing der Jüngling nicht durch Lehrer von Beruf, sondern durch seine Angehörigen, die, selbst in der Praxis des Lebens stehend, ihm aus dem Schatze ihrer Lebenserfahrungen mitteilten. Die Entwicklung des Unterrichtswesens hatte nicht Schritt gehalten mit dem raschen Culturfortschritt. Das liefs sich nicht von heute auf morgen nachholen. Erst durch längeres Herumtasten und Probiren, wobei es nicht ohne schwere Mifsgriffe abging, konnten die Erfahrungen gesammelt werden, die zu einer dauerhaften und bewährten Gestalt des Unterrichtswesens führten. Die Begriffe *σοφία* und *ἀρετή* waren so allgemein und unbestimmt, dafs für die Unterschiede individueller Auffassung weiter Spielraum blieb.

Unser Zweck erfordert nicht eine eingehende Darstellung der mannichfaltigen Erscheinungsformen der Sophistik; es soll nur das Verhältnis dieser Bestrebungen zu Rhetorik und Philosophie dargelegt werden. Da ist es denn von vornherein klar, dafs die niedrigste und hausbackenste Auffassung des Bildungsideals, die von den Lehrern der gerichtlichen Beredsamkeit vertreten wird, auf den gröfsten Erfolg rechnen und die weiteste Verbreitung finden konnte. Denn täglich konnte der Bürger einer griechischen Demokratie in die Lage kommen, Leben und Eigentum vor dem Volksgericht verteidigen zu müssen. Die Technologie der Gerichtsrede war zuerst in Sicilien ausgebildet worden. Dort waren die ersten theoretischen Lehrbücher erschienen. Auf dieser sicilischen Technologie, verbunden mit praktischen Übungen, beruhte der Unterricht der vulgären Rhetorschule. Wir dürfen an-

nehmen, dafs diese Vulgärrhetorik sich schnell in allen demokratischen Staaten verbreitete. Denn sie vertrat eine Auffassung des Bildungszieles, die wegen ihrer Beschränkung auf die grobe praktische Nützlichkeit der Mehrzahl der Menschen einleuchten mufste.

Aber freilich die Höherstrebenden hielten den Inbegriff von Advocatenkniffen, den die Vulgärrhetorik ihren Zöglingen überlieferte, für eine traurige Weisheit. Sie beurteilten sie von vornherein, so wie noch Isokrates in der Sophistenrede.[1]) Diesen Höherstrebenden schwebte als Bildungsziel die bürgerliche Tüchtigkeit vor (*πολιτικὴ ἀρετή*). Das war freilich ein höheres Ideal, aber auch ein unbestimmteres und schwerer fafsbares. Je nach seinem Charakter konnte es der einzelne mehr im egoistischen oder mehr im altruistischen Sinne auffassen. Und vollends herrschte über die Mittel und Wege, durch die man zu bürgerlicher Tüchtigkeit gelangt, die gröfste Unklarheit. Jeder Lehrer pries ganz naiv sein Wissens- und Könnensgebiet als bestes Bildungsmittel an. Zu dem Begriff der *παιδεία* und *πολιτικὴ ἀρετή* liefs sich ebensogut die jonische Naturphilosophie in Beziehung setzen, wie die jungeleatische Eristik, die Synonymik und Etymologie wie die Dichtererklärung und Genealogie der Heroen. All diese Studienzweige, für die in der früheren Entwicklung Ansätze vorhanden waren, hatten unmittelbar mit dem bürgerlichen Leben nichts zu schaffen. Sie konnten teils als geistige Gymnastik (formale Bildungsmittel), teils als Bereicherung der Welt- und Lebensanschauung (materiale Bildungsmittel) aufgefafst werden. Bei den bedeutenderen Lehrern tritt naturgemäfs das Bestreben hervor, die ganze Bildung und Weisheit ihrer Zeit zu umfassen, in allen Sätteln gerecht zu sein. Denn die Zeit ist aller fachmännischen Arbeitsteilung abhold. Ihr Ideal ist der *πολιτικὸς ἀνήρ*, der durch seine allgemeine Bildung den Fachmännern zu gebieten und jeden an seinen Platz zu stellen versteht. Einseitige Fachbildung gilt als banausisch. Mit ihr begnüge sich, wer das höhere Ziel allumfassender *παιδεία* nicht zu erreichen vermag.

Nun ist es ja klar, dafs die Überlegenheit des *πολιτικὸς ἀνήρ* über die Fachleute nicht darauf beruhen kann, dafs er technische Kenntnisse

---

1) § 19: *οἵ τινες ὑπέσχοντο δικάζεσθαι διδάξειν, ἐκλεξάμενοι τὸ δυσχερέστατον τῶν ὀνομάτων, ὃ τῶν φθονούντων ἔργον ἦν λέγειν, ἀλλ' οὐ τῶν προεστώτων τῆς τοιαύτης παιδεύσεως, καὶ ταῦτα τοῦ πράγματος, καθ' ὅσον ἐστὶ διδακτόν, οὐδὲν μᾶλλον πρὸς τοὺς δικανικοὺς λόγους ἢ πρὸς τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὠφελεῖν δυναμένου. — ἐκεῖνοι δ' ἐπὶ τοὺς πολιτικοὺς λόγους παρακαλοῦντες, ἀμελήσαντες τῶν ἄλλων τῶν προσόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν, πολυπραγμοσύνης καὶ πλεονεξίας ὑπέστησαν εἶναι διδάσκαλοι.*

der verschiedensten Gebiete in sich vereinigt. Es wird ihm doch in jedem einzelnen Gebiete der Fachmann überlegen sein. Seine Überlegenheit mufs darin bestehen, dafs er das Wissen und Können der Fachleute für die allgemeine Wohlfahrt in Staat und Gesellschaft auszunutzen versteht. Das ist der eigentliche Inhalt der *πολιτικὴ ἀρετή*, der staatsmännischen Fähigkeit. Wie aber wird diese Fähigkeit erworben?

Indem der Gedanke sich verbreitete, dafs auch sie und sie vor allem Gegenstand des Unterrichts werden müsse, war streng genommen das Postulat einer ethisch-politischen Wissenschaft gegeben. Es ist charakteristisch für die eigentliche Sophistik, dafs sie diese Aufgabe nicht klar erkannt hat. Eine objective Wissenschaft von Staat, Recht und Sittlichkeit hat sie nicht für möglich gehalten und deshalb statt der materialen eine blos formale Bildung zur politischen Tugend gegeben.

Es zeigt sich das am deutlichsten bei den beiden hervorragendsten Sophisten des 5. Jahrh., die auch für die Geschichte der Philosophie in Betracht kommen, Protagoras und Gorgias. Es ist von der gröfsten Bedeutung für die Beurteilung der sophistischen Bewegung, dafs auch diese alle übrigen um eines Hauptes Länge überragenden Männer nicht eigentlich wissenschaftliche Forscher sind. Der Skeptizismus und Subjectivismus bildet die wissenschaftliche Voraussetzung und Grundlage ihrer Lehre, aber nicht ihren Kern. Auch bei ihnen liegt der Schwerpunkt nach der praktischen Seite hin: sie sind in erster Linie als Lehrer aufzufassen, die ihre Schüler zur *πολιτικὴ ἀρετή* anleiten wollen. Rhetorik und Eristik bilden für beide den Inhalt dieser *ἀρετή*. Von ethischen und politischen Dingen kann es ein Wissen überhaupt nicht geben, weil sie rein conventioneller Natur sind. Der Redner und Dialektiker ist es, der mit diesen Dingen frei schaltet und waltet. Er hat die Macht, seine subjective Auffassung von dem was gut, nützlich und gerecht ist, durch Überredung und Überführung zur allgemeinen Geltung zu bringen. Diese Macht auch den Schülern zu verleihen, ist der Zweck des ganzen Unterrichts.

Gorgias hat in seiner Jugend die empedokleische Physik kennen gelernt und sich als ihren Anhänger bekannt. Auch später hat er wohl, wenn er auf physikalische Dinge zu sprechen kam, mit empedokleischen Lehrmeinungen gewirtschaftet. So ist bekanntlich die gorgianische Definition der Farbe im plat. Menon p. 76c von Empedokles entlehnt. Dagegen knüpft die Schrift *περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος* an Zenon den Eleaten an. Anderseits wissen wir aus dem platonischen „Gorgias“, dafs Gorgias die Redekunst ausdrücklich als den einzigen

Gegenstand seines Unterrichts bezeichnete. Dafs er die Lehre des ziemlich genau gleichaltrigen Empedokles sich aneignete, macht ihn noch nicht zum Philosophen. Die Schrift *περὶ φύσεως* mit ihrem radicalen Nihilismus und Skeptizismus widerspricht der empedokleischen Physik. Sollen wir deshalb verschiedene Entwicklungsperioden des Philosophen Gorgias annehmen, eine empedokleische und eine eleatische, und ihn dann erst, in seinem höheren Alter, auf die Rhetorik sich zurückziehen lassen? Ich möchte eher glauben, dafs Gorgias von Anfang an in der Rhetorik seinen eigentlichen Beruf fand und dafs jene philosophischen Studien zu ihr in einem dienenden Verhältnis standen. Die Unmöglichkeit der Erkenntnis, die in der Schrift *περὶ φύσεως* bewiesen wird, bildet die Voraussetzung für die Allgewalt der rednerischen Kunst. Wenn man beweisen kann, dafs nichts ist, so kann man alles beweisen. Ich könnte mir denken, dafs Gorgias in derselben Epoche seines Lebens, die jene nihilistische Schrift zeitigte, doch auch von der empedokleischen Naturerklärung Gebrauch machte. Wo Sein und Erkennen geleugnet wird, da bleibt nur die *δόξα* übrig, mit welcher der rednerische *λόγος* nach Belieben schaltet; da wird die Rhetorik (oder Eristik) zum Inbegriff der *σοφία* und *ἀρετή*.

Auf anderem Wege gelangt Protagoras zu demselben Ergebnis. Von der heraklitischen Physik ausgehend, begründet er, in seinem Buche *Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες*, jene subjectivistische Erkenntnistheorie, die in dem Satze gipfelt: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* Das heifst, nach der in diesem Falle wirklich mafsgebenden Erklärung Platos im Theaetet: Wie die Dinge mir erscheinen, so sind sie auch für mich, und wie sie dir erscheinen, so sind sie für dich. Durch diese Lehre werden die Begriffe Irrtum und Wahrheit aufgehoben. Es bleiben wiederum nur die *δόξαι*, die subjectiven Vorstellungen übrig, die alle untereinander gleichberechtigt und weder wahr noch falsch sind. Wenn nun derselbe Protagoras als Menschenerzieher auftritt und seine Hörer in der *πολιτικὴ ἀρετή* auszubilden verspricht, so kann unter dieser wiederum nichts andres verstanden werden, als die Fähigkeit, sei es in zusammenhängender Rede, sei es in Frage und Antwort, nach Belieben die Dinge so oder so erscheinen zu lassen. Auch hier ist das, was philosophisch ist an der Lehre des Protagoras, die skeptische Erkenntnistheorie, nicht ihr eigentlicher Kern, sondern nur der Unterbau für die rhetorische und eristische Kunst.

Betrachtet man beide Männer in dem geschichtlichen Zusammen-

hang, dem sie angehören, so wird man nicht geneigt sein, das philosophische Element in ihrer Lehre als das beherrschende anzusehen. Philosophie und Rhetorik sind bei ihnen so innig mit einander verquickt, dafs keines der beiden Elemente zu voller Ausgestaltung kommt. Sie beschränken nicht ihre Lehre auf die Form der Rede, wie die eigentliche Rhetorik; sie sind auch nicht wissenschaftliche Forscher, denen die Erkenntnis der Wahrheit höchster Zweck ist. Sondern Form und Sache, Philosophie und Rhetorik, fliefsen bei ihnen unterschiedslos in einander. Sie sind sich selber nicht bewufst, zwei unterschiedene Dinge zu vermischen. Sie glauben eine einheitliche *σοφία* zu besitzen und zu lehren. Denn einheitlich ist der Zweck ihrer Bestrebung: die Macht in Staat und Gesellschaft durchs Wort zu wirken. Fragt man nun, welcher der beiden mit einander verwachsenen Zwillinge am meisten beeinträchtigt und in der freien Entfaltung seines Wesens gehemmt ist, die Wissenschaft oder die Redekunst, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein.

Wir haben die beiden Männer betrachtet, die alle übrigen Sophisten an geistiger Bedeutung weit überragen und noch am ersten beanspruchen können, als Philosophen zu gelten. Bei der Mehrzahl wird der philosophische Gehalt noch weit geringer gewesen sein. Es ist damit natürlich nicht gesagt, dafs nicht auch der Ausdruck *φιλοσοφία* auf diese Bestrebungen angewandt wurde. Der Gebrauch von *φιλοσοφεῖν* und *φιλοσοφία* bei Isokrates macht den Eindruck, dafs diese Ausdrücke zur Bezeichnung höheren Bildungsstrebens längst allgemein üblich waren. Die Sophisten schrieben sich ursprünglich den Besitz der *σοφία* zu. Wer sich bei ihnen in die Lehre gab, bekundete dadurch den Wunsch, selbst *σοφός* zu werden. Sein Studium konnte kaum treffender bezeichnet werden, als mit den Worten: *φιλοσοφεῖν* und *φιλοσοφία*. Es wäre merkwürdig, wenn während der langen Zeit, in der dieses Streben viele Tausende von Männern und Jünglingen beseelte, der einzig dafür zutreffende Ausdruck nicht geprägt worden wäre. Bei den Sokratikern hat er eine ganz veränderte Bedeutung bekommen, weil sie den Begriff der *σοφία* selbst vertieften.

Gorgias ist in erster Linie Rhetor. Auch eine *τέχνη* hat er geschrieben.[1]) Nur vereinzelt, wie in der Schrift *περὶ φύσεως*, hat er sich auf dem Gebiet der Eristik versucht. Seine Rhetorik unterscheidet

---

1) Vgl. darüber jetzt A. Gercke die alte *Τέχνη ῥητορική* und ihre Gegner Hermes XXXII.

sich dadurch von der Vulgärrhetorik, dafs er sich nicht auf die Gerichtsrede beschränkt, sondern vor Allem auch zur politischen Beredsamkeit erziehen will. Das zeigen seine Reden in der olympischen und pythischen Festversammlung, die zwar dem *γένος πανηγυρικόν* angehören, aber die Richtung seines Unterrichts auf die Staatsberedsamkeit erweisen. Er ist in dieser Beziehung durchaus der Vorläufer seines Schülers Isokrates. Neben den grofsen *ἐπιδείξεις* politisch-symbuleutischen Inhalts verfafst er *παίγνια*, d. h. Reden, die an einem willkürlich gewählten und an sich bedeutungslosen Gegenstand die formale Kunst des Redners zur Schau stellen und zugleich dem Hörer oder Leser Unterhaltung bieten sollen. Hauptsächlich sollen diese *παίγνια* die sophistische Kunst des Lobens und Tadelns in Musterstücken veranschaulichen: die Macht der Rede, das kleine grofs, das grofse klein, das gute bös, das böse gut erscheinen zu lassen. Die sogenannten *ἄδοξοι ὑποθέσεις* bieten die beste Gelegenheit, für diese Kunst des Redners Reclame zu machen. Wenn auch die erhaltenen Declamationen, die diesem Genre angehören, nicht echt sein sollten — durchschlagende Gründe gegen die Echtheit sind niemals vorgebracht worden — so könnte doch nicht bezweifelt werden, dafs Gorgias *παίγνια* verfafst und *ἄδοξοι ὑποθέσεις* behandelt hat. Isokrates spricht sich geringschätzig über diese Gattung aus, hat sich aber doch nicht enthalten können mit der Helena und dem Busiris dieses Gebiet zu betreten. Wir dürfen annehmen, dafs dies im eigentlichen Sinne epideiktische Genre von allen *ῥητορικοὶ σοφισταί* cultivirt wurde. Auch Lysias hat es ja gepflegt.

Neben der Beweisführung hat Gorgias auch die *elocutio* zuerst kunstmäfsig ausgebildet. Sein Streben ist, eine Kunstprosa zu schaffen, die an Formschönheit und an Wirkung auf das menschliche Gemüth mit der dichterischen Darstellung wetteifern kann. Daher in der Wortwahl die Vorliebe für *ποιητικὰ ὀνόματα*, daher die *Γοργίεια σχήματα*, die den antithetischen Charakter der Darstellung auch im Klange zum Ausdruck bringen. Die *ἰσόκωλα*, *πάρισα*, *ὁμοιοτέλευτα* u. s. w. dienen nicht allein, die vom Gedanken geforderten Parallelismen und Gegensätze zum klanglichen Ausdruck zu bringen, sie beeinflussen auch ihrerseits die Ausprägung der Gedanken, indem der Klangschönheit zu Liebe Gegensätze und Entsprechungen in den Gedanken hineingetragen werden, die nicht aus seiner inneren Beschaffenheit entspringen.

Die Lehrthätigkeit des Protagoras ist uns weit weniger bekannt, als die des Gorgias. Aber wir dürfen uns nicht durch die Zufälligkeit der Überlieferung beirren lassen, welche uns nur über seine Erkenntnis-

theorie genauere Nachrichten aufbehalten hat. Der durch sie erweckte Eindruck, als ob Protagoras selbst in der Vertretung dieser subjectivistischen Erkenntnistheorie seine Hauptaufgabe erblickt hätte, ist sicherlich falsch. In dem Cursus bürgerlicher Tüchtigkeit, für den er 100 Minen Honorar verlangte, wird die Erkenntnistheorie nur eine Nebenrolle gespielt haben. Mag er auch für die Geschichte der Philosophie durch sie allein Bedeutung haben, vom allgemein geschichtlichen Standpunkt ist sie nicht die Hauptsache. Dafs der teure Cursus zu einem praktisch brauchbaren Ergebnis führen mufste, ist einleuchtend. Konnte dies den ganzen Verhältnissen nach ein anderes sein, als Fertigkeit im Reden und Disputiren über ethische und politische Gegenstände? Nach Plato Phaedr. p. 267 C hat Protagoras aufser einer *Ὀρθοέπεια* noch vieles andere für die Rhetorik geleistet.

Das Gesagte beweist wohl genügend, dafs von Protagoras und Gorgias das durch das Bildungsbedürfnis der Zeit aufgestellte Postulat einer ethisch-politischen Wissenschaft nicht erfüllt wurde, dafs vielmehr ihre *σοφία*, von der Leugnung der Wissenschaft ausgehend, in rednerischer oder elenktischer Kunst gipfelte. Von beiden kann gesagt werden *ὅτι τὸ εἰκὸς ἐτίμησαν ἀντὶ τοῦ ἀληθοῦς*. Wie sollten wir minder bedeutenden Vertretern der Sophistik die weltgeschichtliche That der Begründung einer Staats- und Gesellschaftswissenschaft zutrauen? Die politischen Fragen waren in Folge des leidenschaftlichen Parteikampfes ein Gegenstand allgemeinen Interesses. Es konnte nicht ausbleiben, dafs die Staatsformen und die politischen Institutionen auch theoretisch auf ihren Wert oder Unwert geprüft wurden. Natürlich haben auch die Sophisten, welche zur *πολιτικὴ ἀρετή* erziehen wollten, schriftstellerisch und in ihren Lehrvorträgen, diese Fragen behandelt. Aber sie haben nicht Systeme der Staatslehre errichtet auf dem Grunde rationeller Weltanschauung oder empirischer Beobachtung des Staatslebens — sie haben nur für den im Parteileben vorhandenen Gegensatz der Meinungen den dialektischen und rhetorischen Ausdruck entwickelt. Ein im Sinne der Sophistik gebildeter Mann, wie Euripides, ist im Stande, den entgegengesetzten politischen Auffassungen Worte zu leihen. Das geht aus Dümmler's interessanter Zusammenstellung deutlich hervor.[1]) Ebenso weifs Isokrates im Nikokles das Lob der Monarchie nicht minder beredt zu singen, als er im Panegyricus die Demokratie verherrlicht.

Auf dem Gebiete der Individualethik ist ebensowenig vor Sokrates

---

1) Prolegomena zu Platon's Staat, Basel 1891.

an wissenschaftliche Forschung zu denken. Wie die Sophistik des 5. Jahrh. ethische Fragen behandelte, veranschaulichen die Bruchstücke Antiphons *περὶ ὁμονοίας*. Der Sophist folgt anscheinend in seiner Darstellung dem Gange des menschlichen Lebens. Für jedes seiner typischen Stadien giebt er in gewählter blumenreicher Sprache nützliche Lehren der Lebensklugheit. Aneinanderreihung von Gnomen, nicht zusammenhängende Gedankenentwicklung war bis auf Sokrates die übliche Form ethischer Darstellungen. Auch die Ethika des Demokritos scheinen noch den Charakter der Spruchweisheit gehabt zu haben.

Auch wenn es nicht ausdrücklich bezeugt wäre, würden wir annehmen, dafs diese Zeit die rednerische Improvisation besonders hochschätzte. Das Ideal der *σοφία*, welches das ganze sophistische Treiben beherrscht, schien nur da verwirklicht, wo sich die Persönlichkeit allen auch unvermuthet an sie herantretenden Anforderungen des Lebens gewachsen zeigte. Weder im Privatleben noch vor Gericht noch in Volksversammlung und Rath konnte man ohne improvisatorische Schlagfertigkeit auskommen. Die Lehrer der *σοφία* mufsten also vor allem diese Fertigkeit bei sich selbst ausbilden. So tritt uns denn auch in den platonischen Schilderungen der Sophisten dieser Zug deutlich entgegen. Gorgias macht sich anheischig, auf jede aus der Versammlung an ihn gerichtete Frage sofort aus dem Stegreif zu antworten; und Protagoras beantwortet die Fragen des Sokrates in langen wohlgesetzten Stegreifreden. Aber sobald an die künstlerische Durchbildung des Stils gesteigerte Anforderungen gestellt wurden, mufste neben dem ursprünglichen Ideal schlagfertiger Stegreifrede ein neues, von ihm verschiedenes und in seiner höchsten Steigerung nicht mehr mit ihm vereinbares rednerisches Ideal entstehen: die *ἀκρίβεια*. Während Gorgias offenbar beide Gattungen, die sorgfältig ausgearbeitete und die extemporirte Rede neben einander mit gleicher Virtuosität handhabte, sehen wir bei seinen Schülern, Isokrates und Alkidamas, den Unterschied der Gattung zu einem Schulgegensatz führen. Der eine vertritt das Ideal der *ἀκρίβεια* mit solcher Einseitigkeit, dafs er die Fähigkeit für die Stegreifrede darüber einbüfst, der andere hält an dem alten Ideal der Schlagfertigkeit fest und möchte es nicht für die Vorzüge des gefeilten Stils dahingeben. Beide Richtungen haben sich durch die Jahrhunderte hindurch mit wechselndem Erfolge neben einander erhalten, und noch der Rhetor Aristides führt mit seinen Gegnern denselben Kampf.

Im 5. Jahrh. führen die bedeutendsten Sophisten ein Wanderleben. Leute wie Gorgias und Protagoras ziehen von einer Stadt zur

andern; von jenem sagt Isokrates ausdrücklich, er habe keinen festen Wohnsitz gehabt und deshalb in keiner Gemeinde zu Steuern herangezogen werden können.[1]) Die verschiedensten Gründe wirkten hierbei zusammen. Da sie nur persönlich und gegenwärtig ihre *σοφία* entfalten konnten, so mufste schon das Streben nach panhellenischem Ruhm sie wanderlustig machen. Auch die von Isokrates angedeutete Rücksicht auf die Communalsteuern mochte mitsprechen. Wenn Gorgias irgendwo unter starkem Zulauf seine Rhetorikvorlesung gehalten und sein Honorar eingestrichen hatte, so konnte er sie nicht gleich am selben Orte widerholen. Daraus darf man wohl schliefsen, dafs ein solcher Cursus nicht von langer Dauer war. Sonst hätte nach seiner Beendigung ein neuer Jahrgang von Schülern den vorigen ablösen können. So war es nicht: die ganze nach solcher Unterweisung begierige Altersklasse hatte den Cursus mitgemacht. Es wäre vorläufig auf eine gleich zahlreiche Zuhörerschaft nicht zu rechnen gewesen. Indem nun der Unterricht im Laufe der Entwicklung an Reichthum des Inhalts und damit auch an Zeitdauer wuchs, schwand ein Hauptgrund für die unstäte Lebensweise der Sophisten. Sie wurden sefshaft und gewöhnten sich, jahraus jahrein ihren Lehrcurs in derselben Stadt zu wiederholen; denn wenn sie ihn einmal zu Ende geführt hatten, war schon wieder Nachfrage vorhanden. Diese Entwicklung wurde unterstützt durch das im Publicum immer weiter verbreitete und immer fester sich einwurzelnde Bedürfnis nach solchem Unterricht. Anfangs hatten nur die fortschrittlich gesinnten nach dem neuen Bildungsmittel gegriffen. Allmählich war es in Aufnahme gekommen, sodafs jede bedeutendere Stadt einem oder mehreren solchen Lehrern dauernd auskömmlichen Erwerb gewährte. So entwickelt sich aus den Cursen der Wanderlehrer die ortsansässige Schule mit fester Tradition. Daneben blieb immer noch Raum genug für die Wanderlehrer. Das Publicum lauschte gern dem fremden Redner, von dessen Weisheit Fama berichtet hatte; und mancher Lehrer fühlte sich durch Sinnesart und Begabung mehr auf rhapsodische Lehrweise hingewiesen. So war für den geschickten Stegreifredner, der mehr augenblicklichen Erfolg als tiefer gehende Wirkung anstrebte, das Wanderleben nach wie vor am geeignetsten. Auch liefs sich für neue Gedanken so am besten Propaganda machen, zumal wenn sie für die breite Masse des Volkes bestimmt waren, die wenige oder

---

1) Isocr. Antid. § 156 *πόλιν δ' οὐδεμίαν καταπαγίως οἰκήσας οὐδὲ περὶ τὰ κοινὰ δαπανηθεὶς οὐδ' εἰσφορὰν εἰσενεγκεῖν ἀναγκασθεὶς* etc.

gar keine Bücher liest. Es erhielt sich daher die Zunft der Reiseprediger und Wanderredner auch nach der Entstehung ortsansässiger Schulen.

Die Sophistik des 5. Jahrh. ist hauptsächlich charakterisirt durch ihre formale Eigentümlichkeit als Rhetorik und Eristik; und wir hören nicht, dafs diese zwiefache Methode zu einem principiellen Gegensatz innerhalb der Sophistik geführt hätte. Mochte auch der eine in Frage und Antwort, der andere in zusammenhängender Rede sich leichter bewegen, die ganze *σοφία* besafs doch nach der Anschauung der Zeit nur, wer beides konnte. An die Eristik hat Sokrates angeknüpft, aus ihr hat er seine Methode der Begriffsforschung entwickelt. Dafs er den zusammenhängenden Lehrvortrag verwarf und gegen alle Rhetorik sich ablehnend verhielt, mufste den Zeitgenossen als eine auffällige Besonderheit erscheinen. In seiner Gesprächführung dagegen galt er ihnen einfach als Eristiker. Es entging ihnen der Unterschied, welcher darin lag, dafs Sokrates nicht aus Rechthaberei disputirte, um persönliche Triumphe des Scharfsinns zu feiern, sondern um die Wahrheit an's Licht zu stellen. Sokrates überwand den Skeptizismus und Subjectivismus, der die sophistische Bewegung beherrschte und von den Häuptern der Sophistik auch wissenschaftlich formulirt worden war. Der gesunde und natürliche Glaube, dafs es auch auf dem sittlichen Gebiete allgemein gültige Wahrheiten giebt und dafs also eine Wissenschaft von den menschlichen Dingen möglich ist, bildete die Voraussetzung seiner Forschungen. Die dialektische Methode benutzte er, um aus dem Denken der Menschen das subjectiv willkürliche und als solches irrtümliche auszuscheiden, und um das allgemein und notwendig von uns gedachte und als solches wahre zu ermitteln.

Es ist hier nicht erforderlich, die Eigentümlichkeit der sokratischen Methode genauer zu untersuchen oder auf die schwierige Frage nach dem positiven Gehalt von Sokrates' Lehre einzugehen. Wichtig für unsern Gedankengang ist nur die unbestreitbare Wahrheit, dafs erst durch Sokrates die von Protagoras und Gorgias geleugnete Möglichkeit einer ethisch-politischen Wissenschaft nachgewiesen und zu ihrer Ausbildung ein gangbarer Weg eingeschlagen wurde. Das Postulat einer solchen Wissenschaft, wie schon gesagt, lag in dem Bildungsbedürfnis der Zeit, das einen Unterricht in der *πολιτκὴ ἀρετή* forderte. Diese *ἀρετή* kann nur dann lehrbar sein, wenn sie auf einem Wissen beruht. Ist dies der Fall, wie Sokrates glaubt, so ist die Aneignung dieses Wissens der einzig mögliche Weg zur *ἀρετή*. Die wahre Erziehung kann nur auf Wissenschaft beruhen, und zwar auf der praktischen Wissenschaft,

die uns über die Aufgabe unseres Lebens und über die Mittel und Wege zur Erfüllung dieser Aufgabe belehrt. Nur der ist σοφός, der diese Wissenschaft besitzt. Eine σοφία, die durch dialektische Überführung genötigt werden kann, sich selbst zu widersprechen und ihr Nichtwissen einzugestehen, verdient diesen Namen nicht. Das wahre Wissen, das sich gegen alle Einwürfe behauptet und den widerwilligsten Gegner zur Anerkennung zwingt, entspricht allein dem intellectuellen Ideal (σοφία). Das praktische Ideal (ἀρετή) ist untrennbar mit ihm verbunden. Wo das rechte Wissen ist, da versteht sich das rechte Handeln von selbst.

Die Ideale der Sophistik, σοφία und ἀρετή, werden von der Sokratik vertieft und geläutert und damit auch dem Bildungs- und Erziehungswesen neue Wege gewiesen. Nicht als gelehrter Forscher mit rein theoretischem Interesse ist Sokrates an die ethischen Fragen herangetreten, sondern als Erzieher. Die Jünglinge, die sich ihm anschlossen, zu tüchtigen Männern zu erziehen, war der Zweck seiner Wirksamkeit. In dieser Hinsicht gehört er ganz zur Sophistenzunft. Aber in seiner Erziehungsmethode ist die Wissenschaft Anfang und Ende, Weg und Ziel zugleich. Es wäre ein grobes Mifsverständnis, wenn man sagen wollte: er trieb Wissenschaft um des praktischen Zweckes willen. Er verwirft die Beschäftigung mit Naturphilosophie, weil es ihm thöricht scheint, das Fernliegende und vielleicht Unerforschliche ergründen zu wollen, ehe wir über das Nächste und Notwendigste, über die menschlichen Dinge, im Klaren sind. Aber die Erkenntnis, die er sucht, ist ihm nicht blofs ein Mittel zum Zwecke richtigen Handelns; er unterscheidet nicht das theoretische und das praktische Ideal, um das eine in den Dienst des andern zu stellen, sondern beide sind ihm ein und dasselbe. Die Wissenschaft ist selbst unsre höchste Aufgabe; dafs ihr die Kraft innewohnt, auch unser Leben und Handeln zu bestimmen, gilt ihm als selbstverständlich.

Nach der Anschauung des Volkes war Sokrates ein σοφιστής (Aesch. I 172). Er selbst wies diesen Namen weit von sich. Denn er behauptete nicht, im Besitze des Wissens zu sein. Diesen Anspruch kann nur erheben, wem der Begriff der Wissenschaft in seiner Erhabenheit und Unendlichkeit noch nicht aufgegangen ist. Dafs schon Sokrates dem Wort φιλοσοφία die Bedeutung beigelegt hat, die ihm für immer geblieben ist, wird sich zwar kaum exact beweisen lassen, ist aber doch sehr wahrscheinlich, weil die veränderte Bedeutung sonst kaum so allgemeine Verbreitung gefunden hätte. Φιλόσοφος ist nach diesem neuen Sprach-

gebrauch nicht mehr der bescheidene Name des eifrigen Studiosus; mit stolzer Bescheidenheit nehmen ihn die wissenschaftlichen Forscher und Lehrer selbst für sich in Anspruch. Isokrates gebraucht den Ausdruck noch in seiner ursprünglichen Bedeutung. Seine Anwendung der Worte *φιλοσοφεῖν* = „studiren" und *φιλοσοφία* = „Studium" zeigt keine Einwirkung der Sokratik; noch viel weniger ist in ihr eine persönliche Überhebung des Isokrates zu erkennen. Auf Grund des vorsokratischen Sprachgebrauchs hatte er das unbestreitbare Recht sich so auszudrücken. Er nennt sich selbst, soviel ich sehe, niemals *φιλόσοφος*, kennt dieses Wort überhaupt nicht als Bezeichnung eines Lebensberufes. Schwerlich hatte er etwas dagegen einzuwenden, dafs man ihn *σοφιστής* nannte. Bei Platon dagegen werden die Begriffe *φιλόσοφος* und *σοφιστής* in scharfem Gegensatze zu einander ausgebildet: *σοφιστής* wendet er ausschliefslich an für die Vertreter der von ihm bekämpften Richtung des Unterrichtswesens, *φιλόσοφος* ist das Schlagwort für sein eigenes Ideal in Lehre und Leben. Diese Umprägung der Ausdrücke hat Epoche gemacht. Es ist aber nicht ganz leicht festzustellen, wann und in welcher Weise der Wandel des allgemeinen Sprachgebrauches eingetreten ist. Erst nachdem die Scheidung der geistigen Bestrebungen sich klar und in einer auch dem Volke verständlichen Weise vollzogen hatte, konnte der Sprachgebrauch diese Scheidung zum Ausdruck bringen. Es mufs scharf unterschieden werden zwischen der Selbstbenennung der einzelnen Lehrer, der Benennung, die sie auf andre ihnen ähnliche oder unähnliche Lehrer anwenden, den im Publicum für die Lehrer verschiedener Richtung üblichen Ausdrücken, und endlich der Bezeichnungsweise, die nach unsrer Meinung den geschichtlichen Sachverhalt am Besten zum Ausdruck bringt.

Durch Sokrates war, wie wir sahen, ein neues höheres Bildungsideal dem alten gegenübergestellt worden. Es ist begreiflich, dafs im Publicum nicht gleich volle Klarheit über den principiellen Gegensatz der alten und der neuen Methode vorhanden war. Erst Platon hat diesen Gegensatz scharf und klar herausgearbeitet und seine Anerkennung von Seiten der öffentlichen Meinung zwar nicht endgültig durchgesetzt, aber doch vorbereitet. In der sophistischen Lehr- und Erziehungsmethode war das stoffliche von dem formalen Element unterdrückt und überwuchert worden. Sie war von der Ansicht ausgegangen, dafs eine Erkenntnis von der wahren Beschaffenheit der Dinge für den *πολιτικὸς ἀνήρ* nicht erforderlich sei. Sie hatte geglaubt, eine formale Bildung in Rede und Disputation geben zu können, ohne wissenschaftliche Er-

kenntnis von den Dingen selbst. Platon dagegen behauptet, dafs formale Bildung ohne wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich sei. Die Methode des wissenschaftlichen Erkennens ist die Dialektik. Weder ist Erkenntnis möglich auf anderem als dem dialektischen Wege, noch kann man die dialektische Methode in formell einwandfreier Weise handhaben, ohne wissenschaftliche Erkenntnis zu erstreben und zu erreichen. Formale und materiale Bildung sind ein und dasselbe. Die Wissenschaft vereinigt beide in der rechten Weise. Die rechte Form und der rechte Inhalt können nur zusammen angetroffen werden.

Hieraus ergiebt sich Plato's Stellung zu der sophistischen Rhetorik und Eristik. Wenn die sophistische Rhetorik sich anheischig macht, ohne selbst von dem wahren Wesen der Dinge ein Wissen zu besitzen, das grofse klein, das kleine grofs darzustellen und jede beliebige Überzeugung und jeden beliebigen Affect nach ihrem Gefallen in den Seelen der Hörer hervorzurufen, so ist dies nicht etwa nur ein verderblicher Mifsbrauch der Rede: es ist schlechthin unmöglich. Selbst den trügerischen Schein der Wahrheit kann man nicht erzeugen ohne Wissenschaft, selbst die Erregung von Mitleid oder Zorn in den Seelen der Hörer ist ohne ein Wissen von der menschlichen Seele unmöglich. Von der Philosophie und Politik ist die Rhetorik ganz verschieden, da sie nicht auf Wahrheit, sondern auf Schein ausgeht. Nichts destoweniger ist ihre volle Ausbildung auch nur auf philosophischer Grundlage möglich. Plato hat die Ausbildung der rhetorischen Theorie und Technik nicht als seine Aufgabe betrachtet und niemals rhetorischen Unterricht erteilt. Aber praktisch hat er auch in der Schönheit der Rede mit den Rednern gewetteifert. Denn er hat in seinen Schriften neben der streng wissenschaftlichen Darstellungsweise auch die künstlerische angewandt, eine hinreifsende Beredsamkeit, die auf Gefühl und Phantasie des Lesers wirkt. Diese Beredsamkeit quillt aus dem Innersten einer von den wissenschaftlichen Gedanken begeisterten Persönlichkeit. Sie steht nicht im Mittelpunkt seiner Bestrebungen. Sie ist nur ein Nebenprodukt der wissenschaftlichen Forschung. Aber Platon ist sich bewufst gewesen, auch in dieser Hinsicht seine Gegner weit zu übertreffen.

Ähnlich ist das Verhältnis der platonischen Dialektik zur sophistischen Eristik. Ganz abgesehen von ihrer Bedeutung als Werkzeug der Erkenntnis, ist sie der Eristik in formeller Hinsicht überlegen. Selbst wenn man in der Disputation kein anderes Ziel verfolgt als den Sieg, die Behauptung der eignen, die Widerlegung der gegnerischen These, verleiht die Erkenntnis von den Gesetzen des begrifflichen

Denkens, auf der die dialektische Methode beruht, eine unbedingte Überlegenheit. Ja selbst in dem Kunststück, entgegengesetzte Behauptungen in gleich zwingender Weise zu beweisen und zu widerlegen, hat Platon im Parmenides die Eristiker überboten.

Vom geschichtlichen Standpunkt müssen wir Platon zugestehen. dafs das von seinem Lehrer und ihm geschaffene Bildungsideal seinem inneren Wesen nach von dem sophistischen verschieden war. Die spätere Entwicklung bestätigt durchaus diesen sokratisch-platonischen Anspruch. Auf der einen Seite Scheinweisheit und sogenannte formale Bildung, auf der andern Seite Philosophie d. h. Wissenschaft. Aber für die Zeitgenossen, die weniger das innere geistige Wesen dieser Bestrebungen, als ihre praktische Bedeutung beachteten, waren nicht nur Sokrates und Protagoras, sondern auch Platon und Isokrates Männer derselben Berufsklasse. Für die Eltern, die auf die geistige Ausbildung ihrer Söhne bedacht waren, stand die platonische Akademie neben den zahllosen anderen διατριβαί als ein nur durch seinen Lehrplan unterschiedenes Erziehungsinstitut. Nur wenn man sich das klar macht, versteht man die Rivalität der beiden Männer und überhaupt den Rangstreit der Philosophie und der Rhetorik, der hier zuerst entsteht, um dann in mannichfach veränderter Weise die folgenden Jahrhunderte hindurch bis in die römische Zeit hinein fortzudauern.

Um ein richtiges Bild von dem höheren Unterrichtswesen des 4. Jahrh. zu gewinnen, müssen wir neben Platon auch die anderen sogenannten Sokratiker beachten. Wie stehen sie zu dem von Sokrates-Platon entwickelten Gegensatz von Sophistik und Philosophie? Es ist klar, dafs für sie dieser Gegensatz bei weitem nicht in der Schärfe besteht, wie für Platon. Sie heifsen Sokratiker, weil sie auch den Sokrates zum Lehrer gehabt und weil sie sokratische Dialoge geschrieben haben. Aber das ist kein genügender Grund, sie der Sophistik gegenüber zu einer geschichtlichen Einheit zusammenzufassen. Es wäre an sich sehr wohl denkbar, dafs einige von ihnen, obwohl sie Sokratiker sein wollten und sokratische Dialoge schrieben, das Wesentliche in der Lehre des Sokrates nicht fortgepflanzt hätten und dafs ihre Lehre und Wirksamkeit als Ganzes betrachtet, ungeachtet des sokratischen Einflusses, sich vielmehr in der alten Bahn des sophistischen Unterrichts weiter bewegte. als in der neuen sokratisch-platonischer Wissenschaft. Prüfen wir aus diesem Gesichtspunkt kurz die wichtigsten der „unvollkommenen" Sokratiker.

Der einzige Sokratiker aufser Platon, von dem uns Schriften er-

halten sind, ist kein Lehrer gewesen, weder im alten noch im neuen Sinne. Xenophon ist weder *σοφιστής* noch im platonischen Sinne *φιλόσοφος*.

Da er weder Lehrer von Beruf noch wissenschaftlicher Forscher ist, so dürfen wir ihn hier ganz beiseite lassen. Seine Darstellung des Sokrates in Memorabilien und Symposion ist ebensowenig wie bei den übrigen Sokratikern eine geschichtlich treue. Auch er betrachtet den sokratischen Dialog als eine Kunstform für die Darstellung seiner eignen Ansichten. Aber da er kein selbständiger philosophischer Denker ist, so hat er auch keine selbständige Auffassung von dem Wesen der Sokratik, sondern giebt teils das von Sokrates gehörte in äufserlicher und oberflächlicher Weise wieder, teils zeigt er sich von den Auffassungen bedeutenderer Mitschüler, namentlich des Antisthenes, beeinflufst. Dafs in Sokrates' Lehre die Keime einer ethisch-politischen Wissenschaft enthalten waren, hat er nicht begriffen.

Eine ähnliche Stellung nimmt Aischines zur sokratischen Lehre ein. Er gilt als besonders treuer Schüler des Sokrates. Seine Dialoge scheinen mehr als die seiner Mitschüler die Weise des wirklichen Sokrates abgespiegelt zu haben. Aber alles, was wir sonst von ihm wissen, zeigt, dafs er durch sein Verhältnis zu Sokrates nicht in einen grundsätzlichen Gegensatz zur Sophistik trat. Seine Dialoge wurden vor allem wegen ihrer stilistischen Schönheit bewundert. Am Fürstenhofe zu Syrakus hält es Platon unter seiner Würde, sich mit ihm einzulassen, während Aristippos ihn mit dem Fürsten bekannt macht. Für die Überreichung einiger Dialoge wird er von Dionysios durch Geschenke belohnt. Nach Athen zurückgekehrt, heifst es, habe er nicht gewagt, eine Schule zu errichten (*μὴ τολμᾶν σοφιστεύειν*), wohl aber gegen Bezahlung öffentliche Vorträge gehalten, auch das Gewerbe eines Logographen betrieben. In dem bei Athenaeus XIII 611 D erhaltenen Bruchstück der lysianischen Rede wird er natürlich als *σοφιστής* bezeichnet. Auch gab es aufser den Dialogen Reden von ihm, die Nachahmung des Gorgias verrieten. Er unterscheidet sich also in nichts von dem vulgären Sophistentypus, obgleich er als treuster Schüler des Sokrates gilt. Als Lehrer, als Logograph, am Fürstenhofe, weifs er seine *σοφία* lucrativ zu verwerten. Ein Philosoph im platonischen Sinne, ein wissenschaftlicher Forscher, wie wir sagen würden, ist er sicherlich nicht gewesen.

Bei Eukleides von Megara scheint die Sache erheblich anders zu stehen. Vor allem die Überlieferung, dafs auch Platon nach dem Tode

des Sokrates sich zu ihm nach Megara begab, legt die Vermutung nahe, dafs damals wenigstens die beiden in ihrer Auffassung des Sokrates und seiner Lehre nicht grundsätzlich von einander abwichen. Auch die Einführung des Eukleides im Rahmengespräch des Theaetet deutet noch auf ein freundliches Verhältnis der beiden. Wir wissen sehr wenig sicheres über Eukleides' Lehre. Aber die Zellersche Annahme einer „megarischen Ideenlehre“ ist unhaltbar; sie beruht auf unrichtiger Interpretation des bekannten Abschnitts im „Sophistes“ und steht mit sicher bezeugten und durchaus glaubwürdigen Nachrichten über Eukleides' Lehre in Widerspruch. Damit fällt der Hauptpunkt, in dem man eine Annäherung an Platon erblicken könnte. Wir wissen dafs die Lehre des Eukleides eine durch sokratischen Einflufs bedingte Modification der eleatischen Alleinslehre darstellte. Dafs das eine wahrhaft Seiende des Parmenides hier als *ἀγαθόν* angesprochen wird, welches wir unbeschadet seiner Wesenheit bald Gott, bald Vernunft, bald Einsicht u. s. w. nennen, darin zeigt sich die ethische Gedankenrichtung der Sokratik. Aber es zeigt sich auch deutlich, dafs nicht die sokratische Lehre, sondern die eleatische für Eukleides grundlegend und richtunggebend gewesen ist. Er ist offenbar mit Sokrates erst bekannt geworden, als ihm die Wahrheit der eleatischen Ontologie bereits feststand. Bezeichnend ist namentlich, dafs von ethischen Lehren der Megariker nirgends die Rede ist. In der weiteren Entwicklung der Schule wird bekanntlich ausschliefslich das negativ-dialektische oder eristische Element ausgebildet, von dem sie auch ihren Namen erhält. Man darf also die megarische Lehre nicht als eine von Sokrates ausgegangene philosophische Richtung ansehen. Was etwa bei Eukleides von sokratischem Einflufs sich geltend machte, hat in der weiteren Entwicklung der Schule, soviel wir sehen, nicht fortgelebt; vielmehr ist sie ihrem inneren Wesen nach von der sophistischen Eristik nicht verschieden. Ihre Trugschlüsse sind *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* für Aristoteles. *σοφισταί* waren sie in den Augen des Publicums, *σοφισταί* für alle, die sich zu Akademie oder Peripatos bekannten, um nichts weniger als die älteren Eristiker. Von Eukleides wissen wir nicht, ob er sich seine Lehrthätigkeit bezahlen liefs, für die jüngeren Mitglieder der Schule ist es höchst wahrscheinlich. Alexinos' Schrift *περὶ ἀγωγῆς*, die wir durch Philodem kennen, scheint den Zweck verfolgt zu haben, den Wert der Eristik für den Jugendunterricht nachzuweisen und mit dem der Rhetorschulen zu vergleichen. Da von den Lehrern dieser Richtung keinerlei Kenntnisse mitgeteilt wurden, die man im praktischen Leben verwerten

konnte, so kann es nur der immer noch fortlebende Irrglaube an die formale Geistesbildung gewesen sein, der ihnen Zuhörer verschaffte. Erst ganz allmählich, durch die Fortschritte der wissenschaftlichen Logik, wurde ihnen der Boden entzogen. — Stilpon nimmt eine Sonderstellung in der Schule ein, weil er eine Ethik kynischen Charakters mit der Eristik verbindet. Ähnlich ist auch der Charakter der elisch-eretrischen Schule, von deren Lehre wir so wenig wissen, obgleich wir Menedemos als Person so genau kennen. Männer wie Stilpon und Menedemos kommen dem Sokratestypus verhältnismäfsig am nächsten. Aber wenn man fragt, wodurch der Unterricht des Stilpon sich jene grofse Beliebtheit erwarb, die uns Philippos der Megariker bei Diogenes Laertius schildert, und wodurch es ihm gelang, seinen pädagogischen Collegen soviele Schüler abspenstig zu machen, so kann die Antwort nicht viel anders ausfallen, als bei den übrigen Megarikern. Die praktische Brauchbarkeit seines Unterrichts, auf welche die äufseren Erfolge deuten, wird hauptsächlich in formaler Geistesbildung bestanden haben. Dafs sich dazu auch ethische Unterweisung gesellte, erhöhte seine Brauchbarkeit.

Die Philosophen der megarischen, elischen, eretrischen Schule sind alle ortsansässige Schulhäupter, nicht Wanderlehrer. Von Eukleides ist anzunehmen, dafs er dauernd in Megara seinen Wohnsitz hatte. Daher stammt der Name der Schule. Das setzt offenbar auch Timon voraus, wenn er von ihm sagt: *Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ.* Aber eine Schule in dem Sinne, wie Akademie, Peripatos, Stoa, Garten, ein zu dauerndem Bestande organisirtes und an eine bestimmte Örtlichkeit gebundenes Unterrichtsinstitut hat er offenbar nicht begründet. Von Eubulides dem Milesier wissen wir nicht, wo er seine Schule hatte. Die Nachricht, dafs Demosthenes ihn gehört habe, scheint auf Athen zu deuten. Auch seine erbitterten Angriffe gegen Aristoteles erklären sich am leichtesten aus unmittelbarer Rivalität. Alexinos hatte seine Schule ursprünglich in Elis und verlegte sie später nach Olympia. Von der Lehrthätigkeit der meisten Megariker ist nichts näheres bekannt. Dafs Stilpon, der Megarer, dauernd in Megara wohnte und lehrte, darf natürlich nicht als Beweis für das ununterbrochene Fortbestehen der euklidischen Schule benutzt werden. Jeder dieser Philosophen hat seine eigene, persönliche Schule. Seinem persönlichen Ermessen ist es anheimgestellt, wohin er sie verlegen will. Menedemos studirt in Athen, Megara, Elis; seine Schule verlegt er nach seiner Vaterstadt Eretria. Dafs die Megariker und die Lehrer der elisch-eretrischen Schule nicht auf Augen-

blickserfolge vor einem wechselnden und zufälligen Publikum ausgingen, sondern einen festen Schülerkreis um sich sammelten, den sie durch einen systematischen Cursus für längere Zeit an sich fesselten und dem Ziel der *παιδεία* entgegenzuführen suchten, zeigt sich in den spärlichen Nachrichten noch deutlich genug. Unter ihren Schülern befinden sich neben solchen, die sich selbst wieder dem Lehrberuf widmeten, auch solche, die nur zu allgemeinen Bildungszwecken ihren Unterricht genossen hatten. So wird Euphantos von Olynth, der Historiker und Dichter von Tragödien, als Schüler des Eubulides genannt. Zu Stilpons Schülern zählte der Rhetor Alkimos, den Diog. II 114 *ἁπάντων πρωτεύοντα τῶν ἐν τῇ Ἑλλάδι ῥητόρων* nennt, zu denen des Menedemos der Dichter Lykophron, vielleicht auch Aratos und Antagoras, der Bildhauer und Kunstschriftsteller Antigonos von Karystos. Alexinos hoffte, dafs ihm seine Schüler von Elis nach Olympia folgen würden. Bezeichnend für den längeren systematischen Cursus, im Gegensatz zu einzelnen *ἀκροάσεις* vor wechselndem und zufälligem Publicum, ist auch der Ausdruck *διακούειν*, der bei Diogenes in dem Abschnitt über die Megariker mehrfach wiederkehrt. Von Eubulides heifst es II 111 (nach Erwähnung des Euphantos): *εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι διακηκοότες Εὐβουλίδου, ἐν οἷς καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Κρόνος.* Von Stilpon II 113: *διήκουσε μὲν τῶν ἀπ' Εὐκλείδου τινῶν.* Von Menedemos und Asklepiades dem Phliasier II 126: *Ἀσκληπιάδου δὲ τοῦ Φλιασίου περισπάσαντος αὐτόν, ἐγένετο ἐν Μεγάροις παρὰ Στίλπωνα, οὗπερ ἀμφότεροι διήκουσαν.* In diesen Stellen ist *διακούειν* Terminus für das Absolviren des ganzen Cursus. Von Stilpon und Menedemos ist es ohnehin klar, dafs sie als Lehrer der *παιδεία* auftraten und ihren Schülern nicht nur Anregung und Belehrung über einzelne Gegenstände, sondern eine abgeschlossene und in sich selbst genügende Geistes- und Charakterbildung geben wollten. Die bekannte Schilderung des Megarikers Philippus bei Diog. II 113, wie Stilpon seinen Collegen die Schüler abspenstig macht und die Ausdrücke *ἀπέσπασε, ζηλωτὰς ἔσχε, προσήγαγε, ἐθήρασε, ἀφείλετο* haben nur Sinn, wenn es sich um die Entstehung eines dauernden Verhältnisses handelt. In den bekannten parodischen Versen des Krates über Stilpon lesen wir:

ἔνθα τ' ἐρίζεσκεν· πολλοὶ δ' ἀμφ' αὐτὸν ἑταῖροι etc.

Die Bezeichnung *ἑταῖροι* war nur auf die Mitglieder eines festen Schülerkreises anwendbar. An Menedemos wird es als etwas auffallender hervorgehoben, dafs für seine Schüler keine Bänke im Kreise aufgestellt waren: *ἀλλ' οὗ ἂν ἕκαστος ἔτυχε περιπατῶν ἢ καθήμενος*

ἤκουε καὶ αὐτοῦ τοῦτον τὸν τρόπον διακειμένου. Die Stelle ist ein wichtiges Zeugnis für die im allgemeinen in diesen Schulen gebräuchliche Form des Unterrichts. Sie zeigt aber auch, dafs Menedemos selbst einen festen Schülerkreis hatte, da sich ja sonst das Fehlen der τάξις und der βάθρα von selbst verstehen würde.

Aristippos von Kyrene gilt uns als einer der bedeutendsten Schüler des Sokrates, aber es ist auch allgemein anerkannt, dafs er in vieler Beziehung mehr Sophist als Sokratiker ist. Zunächst sofern er den Lehrberuf als gewinnbringendes Gewerbe betreibt. Phanias b. Diog. II 65 sagt ausdrücklich, Aristippos sei der erste unter den Sokratikern gewesen, der gegen Bezahlung Unterricht erteilte (σοφιστεύσας πρῶτος τῶν Σωκρατικῶν μισθοὺς εἰσεπράξατο). In den bei Diog. II 72. 74. 80 mitgeteilten Anekdoten spiegelt sich noch deutlich die Thatsache ab, dafs dieses Verfahren als den Grundsätzen des Meisters widersprechend und eines ächten Sokratikers unwürdig scharf verurteilt wurde. Es ist aber zu betonen, dafs sich der Tadel nicht gegen die Annahme eines Entgelts überhaupt, sondern gegen die Höhe der von Aristippos geforderten Honorare richtete. Der Unterricht des Sokrates war zwar principiell ein unentgeltlicher gewesen, aber Sokrates hatte keinen Anstand genommen, die notwendigen Subsistenzmittel von seinen reichen Freunden und Schülern anzunehmen. Nur gröfsere Geldsummen anzunehmen, wehrte ihm sein δαιμόνιον. Aus der Nachahmung dieses sokratischen Vorbildes hat sich unter veränderten Verhältnissen der kynische Bettelphilosoph entwickelt:

αἰτίζων ἀκόλους, οὐκ ἄορας οὐδὲ λέβητας.

Andererseits berief sich auch Aristippos, nach der Anekdote Diog. II 74, auf das Vorbild des Sokrates. Jener habe freilich, wenn man ihm Brot und Wein schickte, weniges behalten und das übrige zurückgesandt: εἶχε γὰρ ταμίας τοὺς πρώτους Ἀθηναίων· ἐγὼ δὲ Εὐτυχίδην ἀργυρώνητον. Der Komiker Alexis b. Athen. XII 544 e spricht von einem Talent, Plut. de puer. educ. p. 4 F von 1000 Drachmen, Diog. II 72 von 500 Drachmen, die Aristippos von einem Schüler gefordert habe. Die Angabe des Komikers ist ohne Zweifel übertrieben. Plutarch und Diogenes erzählen dieselbe Anekdote ganz übereinstimmend und weichen nur in der Zahlangabe von einander ab. Eine Entscheidung ist unmöglich, aber auch nicht von grofsem Belang. Protagoras forderte bekanntlich 100 Minen für einen Cursus, Isokrates nur 1000 Drachmen. Derselbe bezeichnet in der Sophistenrede § 3 die Forderung von drei bis vier Minen für eine Anleitung zur praktischen Weisheit und zur Glück-

seligkeit als lächerlich gering. Die Entscheidung, ob eine dieser Forderungen als hoch oder als bescheiden zu gelten hat, hängt hauptsächlich von der Dauer des Unterrichts ab, die wir bei Aristippos nicht kennen. Jedenfalls stand aber Aristippos in dem Ruf, sich seinen Unterricht teuer bezahlen zu lassen. Das zeigt sowohl der Spott des Komikers, als die von Plutarch und Diogenes überlieferte Anekdote.

Wenn trotzdem, wie nicht zu bezweifeln ist, Aristippos einer der gefeiertsten Lehrer seiner Zeit war und zahlreiche Schüler fand, so mufs sich wohl sein Unterricht praktisch wertvolle Ziele gesteckt haben und die Schüler müssen auf die Erreichung dieser Ziele gerechnet haben. In der Überlieferung über Aristippos scheint sich nichts der Art zu finden. Sie ist eine doppelte. Einmal besteht sie aus doxographischen Nachrichten, welche seine Ethik in das Schema der nacharistotelischen ethischen Systeme hineinzwängen und in ihrer Kunstsprache mit besonderer Hervorhebung der Unterscheidungslehren gegenüber dem epikureischen Dogma darstellen. Den andern Teil der Überlieferung bilden Anekdoten, die in äufserst lebendiger Weise ein in sich ganz einheitliches Bild von der Persönlichkeit des Aristippos entwerfen. Mögen diese Anekdoten im einzelnen unverbürgt sein, die Auffassung der Persönlichkeit des Aristippos, von der sie alle getragen sind, mufs als geschichtlich wahr gelten. Glaubt nun Jemand, dafs die Väter des vierten Jahrhunderts 1000 Drachmen zahlten, nur um ihre Söhne in die Principienlehre der Ethik einweihen zu lassen, so dürfte er ihnen zu viel Idealismus und zu wenig praktischen Verstand zutrauen. Wenn Isokrates für einen drei- bis vierjährigen Cursus 1000 Drachmen forderte und für Aristippos dieselbe Summe genannt wird, so ist der Schlufs berechtigt, dafs auch sein Cursus der *παιδεία* wenigstens ein bis zwei Jahre dauerte. So lange Zeit war zum Erlernen der wenigen einfachen Sätze der kyrenaischen Ethik schwerlich erforderlich. Die Physik war grundsätzlich ausgeschlossen und die logische Unterweisung beschränkte sich auf die erkenntnistheoretische Grundlegung des Systems. Eristische Haarspaltereien wurden nicht getrieben. Es mufs daher angenommen werden, dafs sich Aristippos mit seinen Schülern vor allem über Einzelfragen des praktischen Lebens unterhielt. Nur dadurch konnte er ihnen etwas von der allen Lebenslagen gewachsenen Geschmeidigkeit mitteilen, die ihn selbst auszeichnete. Gewifs giebt der Ausspruch, der ihm Diog. II 80 in den Mund gelegt wird, dafs die Knaben lernen sollen, was sie als Männer anwenden können (*οἷς ἄνδρες γενόμενοι χρήσονται*), seinen Standpunkt treffend wieder. Man kann sich daher garnicht denken, dafs in

seinem Unterricht die Principienfragen der Ethik die Hauptrolle spielten. Durch den Charakter unserer Überlieferung ist es bedingt, dafs sie nur das hervorhebt, was in die Geschichte der Philosophie hineingehört. Mit Protagoras wird er nicht nur die philosophische Grundanschauung, sondern auch Ziele und Wege des Unterrichts mehr, als es die Überlieferung erkennen läfst, geteilt haben.

Nur einmal findet sich in dieser eine sehr merkwürdige Angabe, die für meine Auffassung zu sprechen scheint. Diog. II 92 heifst es: Meleager *ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ δοξῶν* und Kleitomachos *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τῶν αἱρέσεων* sagen, dafs die Kyrenaiker (und zwar die, welche der Lehre des Stifters treu geblieben waren) den physikalischen und den dialektischen Teil der Philosophie für unnütz hielten: *δύνασθαι γὰρ καὶ εὖ λέγειν καὶ δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθηκότα.* In diesem Satze, der zu der elften *κυρία δόξα* Epikur's in bemerkenswertem Gegensatze steht (*εἰ μηδὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου — οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας*), fällt besonders das *εὖ λέγειν* auf, das nach feststehendem Sprachgebrauch nichts anderes bedeuten kann, als „stichhaltiges reden“. Neben den Bedingungen innerer Gemütsruhe, der Freiheit von Aberglauben und von Todesfurcht, wird die wichtigste Bedingung äufseren Erfolges genannt, das rednerische Können — oder vielmehr ganz allgemein die Fähigkeit, erfolgreich zu sprechen; denn der Ausdruck umfafst nicht allein eigentliche Reden, sondern jede Art richtiger und erfolgreicher Handhabung des Worts. Wenn diese Fähigkeit als unmittelbare Folge vollständiger Erlernung des *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγος* sich einstellen soll, so mufs wohl diese Erlernung keine blofs theoretische, sondern mit praktischen Übungen verbunden gewesen sein. Die Erkenntnistheorie und die ethische Principienlehre bildeten auch bei Aristippos nur die Grundlage, auf der sich eine sophistische Unterweisung im *εὖ λέγειν*, eine Art von rhetorischem Unterricht aufbaute. Welcher Art dieser Unterricht war, können wir nicht sagen, da unsere Überlieferung eine philosophisch-doxographische ist und um diese schultechnischen Fragen sich nicht bekümmert. Aber den Vorteil, den er selbst von seinem Weisheitsstreben geerntet zu haben behauptete, *τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρούντως ὁμιλεῖν* (Diog. II 65), mufste er doch auch seinen Schülern zu verschaffen suchen. Dafs sein Unterricht keinen eristischen Charakter trug, wie der der Megariker, geht aus seiner gut bezeugten Verachtung der Dialektik hervor. Ebensowenig kann sein Unterricht dem der eigentlichen *ῥητορικοὶ σοφισταί* ähnlich

gewesen sein. Aus der besprochenen Stelle Diog. II 92 geht vielmehr hervor, dafs der *λόγος περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* selbst in den Dienst des *εὖ λέγειν* gestellt wurde. Am nächsten liegt es wohl, an *τόποι* über das Nützliche und Schädliche, Gerechte und Ungerechte zu denken, die er seine Schüler lernen liefs. Auch findet sich in der Einteilung der Ethik, die Sextus adv. math. VII 11 den Kyrenaikern zuschreibt, ein *τόπος περὶ τῶν πίστεων*. Das ist ein Gegenstand, der sich leicht in den Dienst des *εὖ λέγειν* stellen liefs.

Wenn ich die Anschauung zu begründen suche, dafs auch Aristippos nicht in erster Linie als wissenschaftlicher Forscher, sondern als praktischer Sophist im protagoreischen Sinne, als Lehrer der *παιδεία* aufzufassen ist, so kann ich mich dafür vor allem auf den Charakter seiner wissenschaftlichen Ansichten berufen. Denn seine subjectivistische Erkenntnistheorie ist geeignet und bestimmt, das Streben nach fortschreitender Erkenntnis der Wahrheit, welches zum Wesen der Wissenschaft gehört, von vornherein abzuschneiden. Der Glaube an eine ethisch-politische Wissenschaft, durch den sich die sokratisch-platonische Philosophie aus der Sophistik herausgearbeitet hat und als etwas neues und höheres ihr gegenübergetreten ist, wird von Aristippos nicht geteilt. Da er durchaus auf dem subjectivistischen und skeptischen Standpunkt der älteren Sophistik stehen bleibt und keine Wissenschaft anerkennt, die den Inhalt der *παιδεία* bilden könnte, so mufs er auch, wie jene, formale Bildung verheifsen haben. Denn ohne jedes positive Supplement würde seine negative Erkenntnislehre und Ethik wohl geringe Anziehungskraft auf das Publicum ausgeübt haben. — Auch darin folgte er, um mit Zeller zu reden, dem Vorgang der Sophisten, dafs er einen grofsen Teil seines Lebens ohne festen Wohnsitz an verschiedenen Orten zubrachte.[1])

Natürlich hat auch er ebenso wenig wie Eukleides eine zu dauerndem Fortbestand bestimmte Unterrichtsanstalt gegründet. Denn solche Gründungen entspringen aus dem Begriff der Wissenschaft als einer unendlichen, die Kraft des einzelnen Menschen übersteigenden Aufgabe. Aufser gewöhnlichen Studenten (*φιλόσοφοι*) hatte Aristippos natürlich auch einige Schüler gehabt, die den höheren Ehrgeiz in sich fühlten, selbst wieder *σοφισταί* zu werden. Durch Antipatros, einen persönlichen Schüler des Aristippos, wurde die kyrenaische Lehre über Epitimides und Paraibates auf Hegesias und Annikeris fortgepflanzt, deren Lehr-

1) Philos. d. Gr. II³ 291 n. 2.

thätigkeit in die beiden letzten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts fällt. Ihr Lehrer Paraibates war auch von Menedemos in seiner Jugend gehört worden, hatte ihm aber ebensowenig wie Xenokrates imponirt. Ein Zeitgenosse dieses Paraibates und des Xenokrates mufs der jüngere Aristippos gewesen sein, den angeblich seine Mutter Arete, eine Tochter des Sokratikers Aristippos, in die Lehre ihres Vaters eingeführt hatte. Er wird unter den Rivalen des Stilpon genannt, denen dieser Schüler abspenstig machte. Schüler des jüngeren Aristippos war Theodoros ὁ ἄϑεος. Hegesias, Annikeris und Theodoros wurden ungefähr gleichzeitig Stifter dreier selbständiger, nach den Stiftern benannter Secten, der Ἡγησιακοί, Ἀννικέρειοι, Θεοδώρειοι. Diese wiederholte stammbaumartige Spaltung der kyrenaischen Schule interessirt uns hier nur, sofern sie die selbständige Stellung der einzelnen Lehrer, die jeder auf eigene Faust das Sophistengewerbe betrieben, und den Mangel einer festorganisirten und localisirten Unterrichtsanstalt charakterisiren. — Zu den Theodoreern gehört bekanntlich Bion der Borysthenite, und Bions Nachahmer ist wiederum jener Teles, von dessen Diatriben uns bei Stobaeus umfängliche Reste erhalten sind. Da sich in Bions Popularphilosophie die kyrenaische Richtung mit der kynischen vereinigt, so wird er erst ganz gewürdigt werden können, nachdem auch die kynische Schule behandelt ist. Aber schon hier darf ich hervorheben, dafs diese Ausläufer der kyrenaischen Schule, die uns besser als ihre Vorgänger bekannt sind, einen wichtigen Rückschlufs auf die Lehrform jener gestatten.

Wir haben für den Sokratiker Aristippos aus den Nachrichten über die von ihm geforderten Honorare geschlossen, dafs er die vollständige Ausbildung seiner Zöglinge übernahm und sie in einem längeren, wahrscheinlich mehrjährigen Cursus dem Ziel der παιδεία entgegenführte. Auch für den jüngeren Aristippos scheint sich aus der Nachricht über seine zu Stilpon abgefallenen Schüler, Kleitarchos und Simmias, das Gleiche zu ergeben. Denn von einem Abfall konnte doch Philippos nur sprechen, wenn ein auf längere Dauer berechnetes Schülerverhältnis vorzeitig abgebrochen wurde. Auch Paraibates wird Diog. II 134 mit den andern Lehrern des Menedemos, Xenokrates und Stilpon, in einer Weise zusammengestellt, die den Schlufs gestattet, er habe wie jene die vollständige Ausbildung seiner Schüler übernommen. Ob auch Theodoros, Bion, Teles dies thaten, wissen wir nicht. Für Theodoros darf man es vielleicht aus der Stiftung der nach ihm benannten Secte erschliefsen. Die Θεοδώρειοι konnten das Recht, sich so zu nennen, gewifs nicht auf das Anhören weniger Einzelvorträge, sondern nur auf einen aus-

führlichen systematischen Unterricht begründen. Für Bion hingegen pafst eine solche Lehrweise nicht. Sein Ruhm wenigstens und seine Bedeutung beruhte auf einer ganz anderen Art des Lehrens, auf der rhapsodischen Lehrthätigkeit des popularphilosophischen Wanderpredigers, der in glänzenden Einzelvorträgen auf die weitesten Kreise aufklärend und erbauend zu wirken sucht. War diese Lehrweise Bions (und des Teles), aus der die Litteraturgattung der Diatriben hervorging, etwas ganz Neues und Unerhörtes innerhalb der kyrenaischen Schule oder dürfen wir auch für die älteren Kyrenaiker ihre Verwendung neben der schulmäfsigen voraussetzen? Dürfen wir es, so ist dies eine weitere Stütze der Ansicht, dafs die Kyrenaiker eher zu den Fortsetzern und Nachzüglern der Sophistik des 5. Jahrh., als zu den an Sokrates anknüpfenden Fortschrittlern gehören. Denn bei den alten Sophisten war von jeher neben den bezahlten Unterrichtscursen die öffentliche Epideixis vor einem gröfseren Publicum üblich gewesen. Sie mufsten die Fische fangen, ehe sie sie weiter zubereiten konnten. Die öffentlichen epideiktischen Vorträge waren die Netze, deren sie sich zu diesem Zweck bedienten. Läfst sich auch für Aristippos und die anderen älteren Kyrenaiker die Verwendung dieser Lehrform wahrscheinlich machen, so würde eine im wesentlichen gleichbleibende Tradition von Protagoras bis auf Bion hinabreichen; nur dafs vielleicht bei den jüngsten Ausläufern der Schule, bei Theodoros und Bion, der schulmäfsige Unterricht mehr und mehr gegen die öffentliche Epideixis zurücktrat. Für Aristippos würde ein solches öffentliches Auftreten um so besser passen, weil er zu den Sophisten gehört, die einen grofsen Teil ihres Lebens ohne festen Wohnsitz in den verschiedensten Theilen der griechischen Welt umherstreiften, wie aus Xen. Mem. II 1, 13 ff. ersichtlich ist.[1]) Wer in der Fremde Schüler sammeln will, ist immer darauf angewiesen, durch öffentliches Auftreten für seine Schule zu werben. Findet sich nun in dem Schriftenverzeichnis des Aristippos bei Diog. II 84. 85 derselbe Titel, den auch die popularphilosophischen, für ein gröfseres Publicum bestimmten Vorträge Bions tragen, der Titel *Διατριβαί*, so dürfen wir hierin den urkundlichen Beweis des schon an sich wahrscheinlichen erblicken. Die zwei Schriftenverzeichnisse bei Diogenes enthalten beide

---

1) Xen. l. l. *Ἀλλ' ἐγώ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχοιμι ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι.* § 15 *ἐν δὲ ταῖς ὁδοῖς πολὺν χρόνον διατρίβων — — ἢ διότι αἱ πόλεις σοι κηρύττουσιν ἀσφάλειαν καὶ προσιόντι καὶ ἀπιόντι.*

den Titel *Διατριβῶν ἕξ*. Das zweite (*κατὰ Σωτίωνα ἐν δευτέρῳ καὶ Παναίτιον*) rechnet die sechs Bücher Diatriben ohne weiteres zu den ächten Schriften des Aristippos, während es sonst viele im ersten Verzeichnisse aufgeführte fortläfst. Im ersten Verzeichnis werden die Diatriben in einem Zusatz am Schlufs genannt, der folgenden Wortlaut hat: *ἔνιοι δὲ καὶ διατριβῶν αὐτόν φασιν ἓξ γεγραφέναι, οἱ δ' οὐδ' ὅλως γράψαι, ὧν ἐστι καὶ Σωσικράτης ὁ Ῥόδιος.* Man hat dieses Urteil des Sosikrates gewöhnlich in dem Sinn gedeutet, dafs er dem Aristippos jegliche Schriftstellerei abgesprochen habe, und es in Verbindung gebracht mit dem Urteil des Panaitios Diog. II 64, dafs von allen sokratischen Dialogen nur die des Platon, Xenophon, Antisthenes, Aischines *ἀληθεῖς* seien; über die des Phaidon und Eukleides könne man zweifeln. Meines Erachtens hat Panaitios nicht von der Ächtheit, sondern von der Wahrheit des Inhalts dieser Dialoge gesprochen, von ihrer Brauchbarkeit für die Kenntnis des Sokrates. Die andere Diogenesstelle VII 163, wo Panaitios und Sosikrates dem Ariston von Chios nur die *Ἐπιστολαί* lassen, während sie alles übrige dem Peripatetiker Ariston zuschreiben, hat durch ihre scheinbare Analogie zu der sprachlich wie sachlich unmöglichen Deutung geführt, die durch Diog. II 85 ausreichend widerlegt wird. Denn unter den Schriften, die hier Panaitios dem Aristippos zuschreibt, befinden sich sicher auch Dialoge. Das *οὐδ' ὅλως γεγραφέναι* des Sosikrates bei Diog. II 84 hat mit Diog. II 64 ebensowenig zu schaffen, wie mit VII 163. Es bezieht sich lediglich auf die unmittelbar vorher erwähnten Diatriben. Sosikrates wollte nicht leugnen, dafs diese Diatriben von Aristippos herrührten, sondern nur dafs er sie selbst aufgeschrieben habe. Diogenes hat durch unklare Ausdrucksweise das Mifsverständnis verschuldet. Er wollte sagen: einige halten die sechs Bücher Diatriben für ein von Aristippos selbst ausgearbeitetes und herausgegebenes Werk (andere, so müssen wir ergänzen, für eine auf Grund schriftlicher Notizen, die sich Aristippos für den mündlichen Vortrag gemacht hatte, von anderen zurecht gemachte Publication), wieder andere, zu denen auch Sosikrates gehört, sagen, es seien überhaupt keine eigenhändigen Aufzeichnungen vorhanden gewesen. Durch die Fortlassung des vermittelnden Gedankens ist der Ausdruck unklar geworden. Indessen, wie man auch diese Stelle interpretiren mag, an der Existenz ächter Diatriben des Aristippos kann nicht gezweifelt werden, da schon Theopomp b. Athen. XI 508 d sie citirt. Auch solche Schriften, wie *Πρὸς τοὺς ἐπιτιμῶντας ὅτι κέκτηται οἶνον παλαιὸν καὶ ἑταίρας*, *Πρὸς τοὺς ἐπιτιμῶντας ὅτι πολυτελῶς ὀψωνεῖ* sind vielleicht aus öffentlichen Vor-

trägen hervorgegangen, in denen er den Angriffen auf seine luxuriöse Lebensweise, die seinen Ruf als Erzieher schädigten, entgegentrat.

Alles in allem ist klar, dafs die Lehrthätigkeit des Aristippos und der übrigen Kyrenaiker in allen wesentlichen Punkten dem älteren Sophistentypus entspricht. Dafs sie im Sinne des Platon und Aristoteles Sophisten waren, ist zweifellos; dafs der allgemeine Sprachgebrauch ihnen diesen Namen beilegte, zeigen unsere Quellen. Dafs Aristippos sich selbst Philosoph genannt haben sollte, ist ganz unwahrscheinlich. Er war in erster Linie gewerbsmäfsiger Lehrer und Erzieher. Ohne Zweifel glaubte er im Vollbesitz der für Menschen erreichbaren *σοφία* zu sein. Der platonische Begriff der *φιλοσοφία* als einer das ganze Leben hindurch und über das Leben des einzelnen Menschen hinaus immer fortschreitenden Erkenntnis ist schon durch seine skeptische Erkenntnislehre ausgeschlossen.

Es bleibt uns noch die schwierige Aufgabe, den aufser Platon bedeutendsten Sokratiker, Antisthenes von Athen, auf seine geschichtliche Stellung in der Entwicklung des höheren Unterrichtswesens zu prüfen. Es ist allgemein anerkannt, dafs Antisthenes bereits ein namhafter Sophist war, als er mit Sokrates in Berührung kam und seinen Einflufs erfuhr. Er hatte die Bildungselemente, mit denen die Sophistik des fünften Jahrhunderts wirtschaftete, bereits tief in sich aufgenommen und hatte sich selbst zu einem Lehrer und Erzieher in ihrem Sinne entwickelt. Es ist die Frage, ob der Einflufs des Sokrates mächtig genug war, um den schon Gereiften von Grund aus umzugestalten und zu einem nach einheitlicher Weltanschauung ringenden wissenschaftlichen Forscher zu machen. Es ist um so wichtiger für uns, von Antisthenes und seinen kynischen Nachfolgern eine richtige Vorstellung zu gewinnen, als wir hier ein Gebiet betreten, auf dem auch Dio von Prusa sich zu Zeiten bewegt hat. Eine Darstellung der Lehre des Antisthenes liegt nicht im Plane dieser Einleitung. Wie bei den Megarikern und Kyrenaikern werde ich auf den materiellen Lehrinhalt nur Bezug nehmen, soweit es nötig ist, um ihre Stellung zu den drei *ἐπιτηδεύματα* zu kennzeichnen, von denen die Geschichte des höheren Unterrichtswesens der Griechen zu berichten hat, zur Rhetorik, Sophistik und Philosophie.

Ohne Zweifel ist Antisthenes tiefer als irgend ein anderer Schüler des Sokrates aufser Platon von der Persönlichkeit und Lehre des Meisters beeinflufst worden. Ohne Zweifel hat auch seine Lehre mehr wissenschaftliche Gedanken enthalten, die in der weiteren Entwicklung der griechischen Philosophie fortgewirkt haben, als die irgend eines andern

der unvollkommenen Sokratiker. Der Einflufs des Sokrates zeigt sich namentlich in manchen Zügen seines Tugendideals. Die ἀρετή, zu der er seine Schüler erziehen will, besteht nicht in der Fähigkeit, Macht, Ehre, Reichtum und Genufs zu erwerben. Er tritt in schroffen Gegensatz zu jener vulgär-praktischen Auffassung der Tüchtigkeit, die das sophistische Unterrichtswesen beherrschte. Er ist also gewissermafsen ein Bundesgenosse des Sokrates und Platon in der Rettung des sittlichen Bewufstseins. Ja, durch seine Lehre, dafs allein die Tugend Wert hat, während alle äufseren Güter wertlos sind, überbietet er Sokrates und Platon an sittlichem Rigorismus. Die Tugend ist nach ihm ein Zustand des Menschen, der seinen Wert ganz in sich selber trägt und nicht etwa als Mittel zum Erwerb anderweitiger Güter erstrebt wird. Hören wir nun, dafs das Wesen der Tugend in der Einsicht (φρόνησις) besteht, so klingt auch das noch ganz sokratisch. Aber der Ausdruck ist irreführend. In Wahrheit ist schon hier der Punkt, wo sich Antisthenes von Sokrates-Platon trennt. Denn wenn man seine weiteren Lehrsätze heranzieht, zeigt sich alsbald, dafs er unter φρόνησις nicht eine wissenschaftliche Erkenntnis versteht. Da er jedes Wissen, das sich nicht unmittelbar auf das Gute bezieht, ausdrücklich verwirft, so könnte nur die Erkenntnis des Guten gemeint sein und es würde sich der Cirkel ergeben, dafs das einzige Gut die Erkenntnis des Guten wäre. Eine verständliche Wesensbestimmung würde auf diesem Wege weder für das Gute noch für die φρόνησις gewonnen werden. Wir müssen daher annehmen, dafs sich Antisthenes hier sokratischer ausgedrückt hat, als es seiner innersten Anschauung entsprach. In Wirklichkeit hat er das Wesen der Tugend nicht in theoretisch erlerntem Wissen, sondern in der durch Übung (ἄσκησις) erworbenen und im Handeln sich bewährenden Seelenstärke gefunden: Diog. VI 11 *αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. τήν τε ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.* Es ist also auch unter φρόνησις die praktische Verständigkeit, nicht die wissenschaftliche Erkenntnis zu verstehen. Antisthenes war weit entfernt, den hohen Gedanken der unendlichen Wissenschaft und der Erziehung durch Teilnahme an ihr zu fassen. Das zeigt er schon dadurch, dafs er dem wissenschaftlichen Streben von vornherein so enge Schranken zieht. Wie andere berühmte Sophisten vor ihm, hat er seinen Scharfsinn hauptsächlich dazu verwandt, die Unmöglichkeit und Verderblichkeit der Wissenschaft zu beweisen.

Ehe ich dies weiter erläutere, mufs ich noch einer andern Lehre

des Antisthenes gedenken, in der man eine Annäherung an Platon gefunden hat. Dümmler, der im ersten Kapitel seiner *Antisthenica* die Punkte zusammenstellt, in denen Platon und Antisthenes, gegenüber allen andern Lehrern der Zeit, zusammentrafen, legt besondern Wert auf gewisse Ähnlichkeiten ihrer politischen Theorien. Schon darin findet er eine bemerkenswerte Übereinstimmung, dafs beide nicht nur das Leben des einzelnen, sondern auch Staat und Gesellschaft nach den Forderungen der Vernunft regeln wollen (p. 11). Im einzelnen verweist er auf das Zusammentreffen beider in der Forderung der Weibergemeinschaft und der Aufhebung des Familienlebens (p. 4—6), sowie auf die beiden gemeinsame Verwerfung aller Staatsverfassungen, insbesondere der Demokratie und ihrer Helden (p. 6—11). Aber das Ideal der *πολιτικὴ ἀρετή*, in dem das Bildungsbedürfnis dieser Zeit gipfelte, führte ja notwendig zum Nachdenken über die Probleme der Staatslehre, das daher in gewissem Sinne Gemeingut aller Gebildeten war. Auch die radicale Kritik der bestehenden Zustände ist nichts individuelles, sondern ein allgemeiner Charakterzug der Aufklärungsepoche. Die Verurteilung der athenischen Demokratie insbesondere war damals in dem gebildeten Teil der Bevölkerung allgemein verbreitet. Das entscheidende ist der Weg, der zur Lösung der Probleme eingeschlagen wird. Da will denn die Ähnlichkeit bezüglich der Weibergemeinschaft, die sich bei näherer Betrachtung als eine ziemlich oberflächliche erweist, wenig besagen gegenüber dem fundamentalen Unterschied, dafs die platonische Staatslehre aufbauend und organisirend, die des Antisthenes destructiv ist und in ihren Folgerungen jedes den Namen verdienende Staatsleben aufhebt. Zum Mitschöpfer jener ethisch-politischen Wissenschaft, die wir als die grofse Forderung der Zeit erkannten, ist Antisthenes durch seine Staatslehre nicht geworden. Sie gehört zu derselben Art von Wissenschaft, wie seine gleich zu besprechende Erkenntnislehre, zu der Art, die ihre Aufgabe als erfüllt ansieht, sobald sie jeden weiteren Fortschritt des Erkennens unmöglich gemacht zu haben glaubt.

Die Erkenntnislehre des Antisthenes läuft im Grunde auf die Leugnung der Wissenschaft hinaus. Eine Logik, die die Möglichkeit des Widerspruchs zwischen zwei Urteilen leugnet, hebt Beweis und Widerlegung und damit jedes wissenschaftliche Verfahren auf. Eine Logik, die nur identische Urteile anerkennt, macht jedes Erkennen unmöglich. Mit einer solchen Logik läfst sich eine positive Lehre, wie die kynische Ethik, nicht ohne Widerspruch vereinigen. Es wird zwar durch sie jede Widerlegung abgewehrt, jede Auseinandersetzung mit Andersdenkenden

ausgeschlossen, aber auch zugleich für die eigene Lehre der Charakter der Wissenschaftlichkeit unwiderruflich preisgegeben. Sie enthält eben auch blofse Meinungen. Dafs diese Meinungen wahr sind, müssen die Schüler der Autorität des Lehrers glauben und aus ihrer praktischen Bewährung entnehmen. Auf blofsen Autoritätsglauben stützt sich ja auch die Etymologie und die Homererklärung des Antisthenes. Es ist sehr bezeichnend, dafs Antisthenes, nachdem er die wissenschaftlichen Beweismittel zerstört hat, durch die Forderung blinden Autoritätsglaubens seine Lehre zu stützen sucht. Er betrachtet die Sprache als das Werk eines von tiefster Weisheit erfüllten Gesetzgebers. Aus der etymologischen Zergliederung der Worte sucht er die Gedanken dieses Gesetzgebers zu erraten und führt sie als Autoritätsbeweis für die Wahrheit seiner Lehre ins Feld. Demselben Zweck dient seine Homererklärung. Durch eine höchst willkürliche Interpretationsmethode, die von der Annahme ausgeht *ὅτι τὰ μὲν δόξῃ, τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ* und mittelst sogenannter *ὑπόνοιαι* sich die Möglichkeit schafft, jede unbequeme Äufserung zu eliminiren und jeden erwünschten Gedanken in den Dichter hineinzudeuten, wird die Autorität Homers dem kynischen Dogma dienstbar gemacht. Dieses Verfahren zeigt, dafs Antisthenes auf den Namen eines wissenschaftlichen Forschers keinen Anspruch hat. Nur dann wird er uns geschichtlich verständlich, wenn wir ihn nicht als solchen, sondern in erster Linie als Sophisten d. h. als gewerbsmäfsigen Lehrer und Erzieher der Jugend auffassen. Vom pädagogischen Gesichtspunkt aus sind alle die Dinge leicht erklärlich, die uns anstöfsig waren, solange wir ihn als wissenschaftlichen Forscher betrachteten. Der Autoritätsglaube hat in der Wissenschaft keine Stätte; über seine Berechtigung im höheren Jugendunterricht läfst sich wenigstens streiten. Die sophistische Eristik, das Sprachstudium (*ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*), die moralische Homererklärung sind als Unterrichtsgegenstände nicht ohne praktische Zweckmäfsigkeit. Schulen haben zu allen Zeiten widersprechende Bildungselemente in sich enthalten, indem die entgegengesetzten Richtungen der Zeitbildung um ihre Beherrschung kämpfen und ihren Lehrplan durch einen Compromifs zu Stande bringen. Die Eristik, die in der Schule des Antisthenes eine so grofse Rolle spielt, dafs sie von Isokrates als *οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες* bezeichnet werden konnte, war als formales Bildungsmittel in weiten Kreisen anerkannt. Die Homerlectüre hatte längst einen festen Platz im Jugendunterricht. An Dichtererklärung ethische Belehrung anzuknüpfen, hatte schon Protagoras versucht. Die Beschäftigung mit der Sprache bildete als Propädeutik des

rhetorischen Unterrichts längst einen Hauptzweig sophistischer Lehrthätigkeit, an dessen Ausbildung alle grofsen Sophisten sich beteiligt hatten. Alle diese Unterrichtszweige waren einer wissenschaftlichen Ausbildung fähig und haben sie im Fortgang der Entwicklung erhalten. Wie Aristoteles die Eristik durch die wissenschaftliche Logik verdrängt hat und die sophistische Rhetorik durch die wissenschaftliche Rhetorik, so ist im dritten Jahrhundert auch an die Sprach- und Litteraturstudien die Reihe gekommen, wissenschaftlich zu werden. Aber vorläufig fehlte es noch an der Unterscheidung der theoretischen, praktischen und poietischen Disciplinen. Ungeschieden konnten sie sich nicht zu einem geordneten Ganzen zusammenschliefsen, in dem jede einzelne die ihrem Wesen entsprechende Entfaltung fand, sondern sie hemmten sich gegenseitig, indem sie sich voreilig zu dem praktischen Zweck der *παιδεία* verbündeten.

Dafs *παιδεία* (resp. *παίδευσις*) das Schlagwort des Antisthenes war, zeigen die Bruchstücke. Es ist in der That die treffendste Gesamtbezeichnung seiner Wirksamkeit. Dafs Antisthenes von seinen Schülern Bezahlung nahm und zwar drei bis vier Minen für einen vollständigen Cursus, wissen wir aus der Sophistenrede des Isokrates. Dafs in diesem Cursus auch Rhetorik getrieben wurde, ist höchst wahrscheinlich. Als Schüler des Gorgias hatte Antisthenes zunächst die Rhetorik zum Mittelpunkt seiner Bestrebungen gemacht. Dafs ihn sein Verhältnis zu Sokrates veranlafste, sich ganz von der Rhetorik loszusagen, haben wir keinen Grund anzunehmen. Denn auch andere von Sokrates verworfene Bestrebungen, wie die moralische Dichtererklärung, hat er als Sokratiker ruhig beibehalten. Dafs sein Stil selbst in philosophischen Schriften oft ein rhetorischer war und den Schüler des Gorgias verriet, bezeugt Diog. VI, 1. Vor allem enthält das Schriftenverzeichnis bei Diog. 15f. eine Reihe rhetorischer Schriften, die nicht auf grundsätzliche Verwerfung der Rhetorik, sondern auf eigene eingehende Beschäftigung mit dieser Disciplin deuten. Er hat z. B. *περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων* geschrieben. Dafs seine Beschäftigung mit der Rhetorik nicht etwa auf seine vorsokratische Zeit beschränkt blieb, sondern auch später fortdauerte, dürfen wir aus seiner Fehde mit Isokrates schliefsen. Da bekanntlich die Schlufsworte des Panegyrikos eine Erwiderung des Isokrates auf Angriffe des Antisthenes gegen seinen *Ἀμάρτυρος* enthalten, ist der Schlufs erlaubt, dafs Antisthenes nicht lange vor 380 in einer gegen Isokrates gerichteten Streitschrift auf jenen Prozefs des Jahres 402 zurückgekommen war. Da

es sich in diesem Streit um rhetorische Fragen handelt, darf die fortgesetzte Beschäftigung des Antisthenes mit dieser Disciplin als erwiesen gelten. Ist aber seine Wandlung zum Sokratiker für ihn kein Grund gewesen, sich von der rhetorischen Kunstlehre als einem nunmehr seiner unwürdigen Gegenstand abzuwenden, so ist garnicht abzusehen, warum er sein Können auf diesem Gebiete nicht auch als Lehrer verwertet haben sollte. Sein *ἐπιτήδευμα* war ja nicht Philosophie im herkömmlichen Sinne, sondern *παίδευσις*; und zur *παιδεία* gehörte nach den Anschauungen der Zeit in erster Linie die rednerische Ausbildung.

Wir kennen nur einen Schüler des Antisthenes, der selbst wieder als Lehrer auftrat, Diogenes von Sinope; und dieser eine war ein sehr selbständiger Schüler, der auf die weitere Entwicklung der kynischen Secte ebenso stark oder noch stärker als Antisthenes selbst eingewirkt hat. Zwar an den Grundgedanken hat er nichts geändert, aber die Art, wie er sie vertrat, mufs eine wesentlich verschiedene gewesen sein. Indem er auf die praktische Verwirklichung des kynischen Tugendideals, der Bedürfnislosigkeit, der Abhärtung, der Unabhängigkeit, weit gröfseres Gewicht als sein Vorgänger legte, wurde er Vorbild und Schöpfer jener Zunft der Bettelphilosophen, die später so zahlreiche Adepten fand. Ich brauche auf diese Seite seiner Persönlichkeit, die allbekannt ist, nicht näher einzugehen. Es genügt darauf hinzuweisen, dafs die Erteilung von Unterricht gegen Bezahlung mit den Grundsätzen, die er in seiner Lebensweise durchführte, unvereinbar ist. In dieser Hinsicht tritt der Typus des kynischen Bettelphilosophen zu dem herkömmlichen Sophistentypus in schärfsten Gegensatz. Freilich konnte auch der Bettel als gewinnbringendes Gewerbe betrieben werden, so dafs er nicht nur seinen Mann nährte, sondern zur Ansammlung eines bedeutenden Vermögens führte, wie Diog. VI 99 über Menippos den Gadarener berichtet. Aber das ist ein Symptom der Entartung des Kynismus, nach dem man die Secte selbst nicht beurteilen darf. Von dem Bilde eines Diogenes, Monimos, Krates, Metrokles mufs man diesen Zug fernhalten. Sie waren aufrichtige Anhänger des Evangeliums der Armut und Enthaltsamkeit. Sie haben den Lehrberuf nicht als gewinnbringendes Gewerbe, sondern um Gottes willen betrieben. Es konnte daher auch der Ausdruck *σοφιστής* auf sie nicht angewendet werden. Wenn auch in verzerrter Gestalt, spiegelten sie das in Sokrates verkörperte Ideal einer philosophischen Persönlichkeit in mancher Hinsicht am treuesten wider.

Die Überlieferung über Diogenes bewegt sich, von Berichten über

seine Lebensweise abgesehen, vorwiegend in der Form der Chrie. Kurze Witzworte über das was er beobachtet und erfährt, kurze witzige Antworten auf an ihn gerichtete Fragen bilden den Hauptbestandteil nicht allein seiner Vita bei Diogenes Laërtius, sondern auch der anderweitigen Überlieferung. Ganz abgesehen davon, daſs ein groſser Teil dieser Chrien erst durch die Thätigkeit der folgenden Generationen an den alten und ächten Kern sich ankrystallisirt hat, giebt diese ganze Art von Überlieferung das Bild des Diogenes einseitig und unvollständig wieder. Wenn auch seine zündenden Witzworte am stärksten gewirkt und die Nachfahren gereizt haben, sich auch in dieser Gattung zu versuchen — er ist nicht bloſs ein Witzbold und Chrienheld gewesen. Die Überlieferung hat es fast ganz vergessen und nur noch schwache Spuren davon bewahrt, daſs auch Diogenes ein Lehrer und Erzieher der Jugend gewesen ist, der sich die Aufgabe gestellt hat, durch einen regelmäſsigen, zusammenhängenden Unterricht seine Zöglinge fürs Leben fertig zu machen.

Bezeichnend hierfür ist vor allem die bei Diog. VI 77 erhaltene Erzählung des Antisthenes *ἐν διαδοχαῖς* über den Tod des Philosophen, die durch ihre schlichte Natürlichkeit den glaubwürdigsten Eindruck macht. Da werden *γνώριμοι* des Diogenes erwähnt, die sich regelmäſsig zu einer bestimmten Stunde im Gymnasion einfinden, um seinen Unterricht zu genieſsen: *κατὰ δὲ τὸ ἔθος ἧκον οἱ γνώριμοι* u. s. w. Weiter wird dann erzählt, wie diese *γνώριμοι* unter einander in heftigen Streit geraten, wer von ihnen für die Bestattung des Diogenes sorgen soll. Diese Stelle genügt, um die ganze Persönlichkeit des Diogenes in ein anderes Licht zu rücken, als das, in dem sie nach der landläufigen Vorstellung erscheint. Die ernste pädagogische Thätigkeit, die ohne Zweifel dem Diogenes selbst die Hauptsache war, leiht ihm eine höhere Würde als alle gelegentlichen Witzworte über die Thorheiten der Menschen. Auch bei Diog. VI 75 werden von Kleomenes (*ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ παιδαγωγικῷ*) *γνώριμοι* des Diogenes erwähnt, die ihren in Sclaverei geratenen Lehrer loszukaufen beabsichtigen. Ebenda wird die Überredungskraft, die den Worten des Diogenes innewohnte, durch das Beispiel des Onesikritos von Aigina und seiner Söhne Androsthenes und Philiskos veranschaulicht. Es geht aus der Geschichte zweifellos hervor, daſs alle drei einen ausführlichen, längere Zeit hindurch fortgesetzten Unterricht bei Diogenes genossen. Der Vater ist unzufrieden, daſs sein jüngerer Sohn, den er nach Athen geschickt hatte, nicht wiederkehrt. Er schickt den älteren aus, um ihn

heim zu holen. Aber auch Philiskos schliefst sich der Schule des Diogenes an. Endlich macht sich der Vater selbst auf. Es geht ihm nicht anders als seinen Söhnen. Auf einen Unterricht von mindestens ein- bis zweijähriger Dauer wird man aus dieser Erzählung schliefsen dürfen. Sie geht gewifs auf die nächst beteiligten zurück. Der Ton warmer Verehrung, von dem sie erfüllt ist, sticht merkwürdig ab gegen die sonstige Überlieferung, die ihn nur als interessanten, witzigen Sonderling schildert. Es ist eine der wenigen Stellen, in denen uns ein gleichzeitiger Zeuge über Diogenes berichtet. Die Männer, die Diogenes so nachhaltig an sich zu fesseln wufste, gehörten der bessern Gesellschaft an. Sie liefsen sich gewifs nicht durch einige Witze und schlagfertige Antworten imponiren. Sowohl Onesikritos als Philiskos haben sich als Schriftsteller einen Namen gemacht, der Vater durch sein Geschichtswerk über Alexandros, der Sohn als Verfasser von Dialogen (Suid. *ἔγραφε διαλόγους ὧν ἐστι Κόδρος*). Von dem Vater sagt Plutarch Alexand. 65 *ὁ δὲ Ὀνησίκριτος ἦν φιλόσοφος τῶν Διογένει τῷ Κυνικῷ συνεσχολακότων*. In dem Bericht bei Diogenes Laërt. a. a. O. wird der Ausdruck *φιλοσοφοῦντα* noch ganz im isokratischen Sinne für den Studirenden gebraucht.

Es ist nun die Hauptfrage, welchen Inhalt und Umfang die Unterweisung des Diogenes hatte. Bezog sie sich lediglich auf die Sätze der kynischen Ethik oder wurden, wie bei Antisthenes, auch andere Gegenstände behandelt? Nach der herkömmlichen Auffassung von der Persönlichkeit des Diogenes würde man das erstere annehmen, wenn nicht einige Thatsachen dagegen sprächen. Diogenes hat aufser Onesikritos und Philiskos noch andere namhafte Schüler gehabt, die nicht philosophische Lehrer geworden sind, sondern zu allgemeinen Bildungszwecken seinen Unterricht besucht haben. Diog. VI 84 nennt Hegesias aus Sinope *ὁ Κλοιὸς ἐπίκλην*, von dem wir leider nicht wissen, auf welchem Gebiete er sich ausgezeichnet hat, und Menandros *ὁ ἐπικαλούμενος Δρυμός, θαυμαστὴς Ὁμήρου*. Dafs dieser Menandros als Bewunderer Homers bezeichnet wird, kann nur so verstanden werden, dafs er den Homer litterarisch verherrlicht hatte. Dies legt die Vermutung nah, dafs Diogenes in ähnlicher Weise wie Antisthenes mit seinen Schülern Homerstudien trieb. Auch Anaximenes von Lampsakos, nächst Isokrates der berühmteste rhetorische Sophist des vierten Jahrhunderts, wird Schüler des Diogenes und des Amphipoliten Zoilos genannt (Suid. s. v. *Ἀναξιμένης Ἀριστοκλέους*). Er hat sich ebenfalls mit Homerstudien befafst (*συντάξεις περὶ τοῦ ποιητοῦ* Dion. Hal. de

Isaeo 19), desgleichen sein Schüler Timolaos von Larisa (Suid. s. v. *Τιμόλαος*). Dafs auch Zoilos, den Anaximenes neben Diogenes zum Lehrer hatte, für seine neun Bücher *κατὰ τῆς Ὁμήρου ποιήσεως* von kynischer Seite die Anregung empfangen hatte, ist sehr wahrscheinlich, da er bei Suid. *ῥήτωρ καὶ φιλόσοφος* genannt wird. Zoilos hat gegen Isokrates geschrieben, Anaximenes mit den Isokrateern Theopompos und Theokritos in Streit gelegen. Es liegt nahe diese Gegensätze mit der alten Feindschaft zwischen Antisthenes und Isokrates in Verbindung zu bringen und als einen fortdauernden Schulstreit zwischen isokrateischer und kynischer Rhetorik aufzufassen. Durch diese Erwägungen (vgl. Useners quaest. Anaximeneae p. 6 f. Dümmler Antisthenica p. 74) wird es wahrscheinlich, dafs Diogenes nicht blofs Ethik lehrte, sondern auch Homerstudien trieb und wenn nicht geradezu Unterricht in der Rhetorik erteilte, so doch jedenfalls auch nach dieser Seite hin seinen Schülern Wege und Ziele wies. Warum sollte auch ein Mann wie Anaximenes, der gewifs kein tieferes philosophisches Interesse hatte und dessen sophistischem Geist die kynische Weltentsagung bestenfalls ein Gefühl scheuer Hochachtung einflöfsen konnte, gerade den Diogenes zu seinem hauptsächlichsten Lehrer erkoren haben, wenn bei ihm nichts anderes zu holen gewesen wäre, als eine paradoxe, dem bürgerlichen Leben entfremdende Ethik. Hebt doch auch Diogenes Laërtius (VI 76 in unmittelbarem Anschlufs an die Geschichte von Onesikritos und seinen Söhnen und vielleicht aus derselben Quelle) hervor, dafs der Staatsmann Phokion und der Megariker Stilpon *καὶ ἄλλοι πλείους ἄνδρες πολιτικοί* Schüler des Diogenes gewesen sind. Der Ausdruck *ἄνδρες πολιτικοί* ist in diesem auf einen Verehrer des Diogenes zurückgehenden Abschnitt geflissentlich gewählt, um dem Vorwurf zu begegnen, dafs er seine Schüler dem bürgerlichen Leben entfremdete.

Die weitere Entwicklung der kynischen Secte scheint sich zunächst in der von Diogenes gewiesenen Bahn weiterbewegt zu haben. Von den Schülern des Diogenes, wie Monimos und Krates, und von des letzteren Schüler Metrokles ist mit Bestimmtheit anzunehmen, dafs sie sich ihren Unterricht nicht bezahlen liefsen, sondern streng festhaltend an dem Ideal des bedürfnislosen Lebens nur die notwendigsten Lebensbedürfnisse annahmen und im Notfall durch Bettel sich verschafften. Dies geht unter anderem daraus hervor, dafs selbst Zenon, der Schüler des Krates und Begründer der Stoa, im wesentlichen noch an diesem Princip festhielt, wenn er auch dem von seinen Vorgängern verworfenen Weingenufs nicht völlig entsagte. Diog. VI 104

καὶ οὕτως ἐβίω καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς (aus Diokles), VII 26 *ἦν δὲ καρτερικώτατος καὶ λιτότατος, ἀπόρῳ τροφῇ χρώμενος καὶ τρίβωνι λεπτῷ*, 13 *ἤσθιε δὲ ἀρτίδια καὶ μέλι καὶ ὀλίγον εὐώδους οἰναρίου ἔπινε*, 14 *ἐνίοτε δὲ καὶ χαλκὸν εἰσέπραττε τοὺς περιϊσταμένους* (nach Kleanthes *ἐν τῷ περὶ χαλκοῦ*). Ungewifs bleibt es hingegen, ob Monimos, Krates, Metrokles die vollständige Ausbildung ihrer Schüler übernahmen, oder sich auf die Vertretung der kynischen Ethik beschränkten. Im letzteren Falle würde schon für sie die Bevorzugung der Diatribenform anzunehmen sein, die bei Bion und Teles vorherrscht. Es ist bemerkenswert, dafs *ἄνδρες πολιτικοί*, die aus der Schule dieser Männer hervorgingen, nicht genannt werden. Von Krates werden zwar *μαθηταί* VI 93 erwähnt, aber aufser Metrokles (und Zenon) keiner namhaft gemacht. Die ebdas. 95 aufgezählten unmittelbaren und mittelbaren Schüler des Metrokles, die uns sonst ganz unbekannt sind, waren alle selbst Lehrer. Es war eine notwendige Folge der Fortschritte des Unterrichtswesens und der Klärung der öffentlichen Meinung auf diesem Gebiete, dafs sich Väter aus den Kreisen der besseren Gesellschaft immer seltener entschlossen, ihre Söhne einem Lehrer dieser Art anzuvertrauen. Stilpon namentlich scheint dem Krates den Rang abgelaufen zu haben, indem er mit der geistigen Gymnastik der megarischen Sophismen die Strenge kynischer Ethik zu verbinden wufste, ohne durch kynische Schamlosigkeiten die besseren Kreise abzustofsen. Eine notwendige Folge dieser Entwicklung war es, dafs die Kyniker immer mehr genötigt wurden, sich mit ihrer Predigt an die unteren Volksschichten zu wenden und, da der gemeine Mann für langwierige Lehrcurse keine Zeit hat, die popularphilosophische Gelegenheitsrede an die Stelle des schulmäfsigen Unterrichts zu setzen. Hier bot sich ihnen ein weites Feld fruchtbringender Thätigkeit, ein Feld, dessen Bestellung naturgemäfs ihnen zufiel, nicht allein wegen der Einfachheit und Verständlichkeit ihrer Lehre, sondern auch weil die kynische Predigt von der Wertlosigkeit der äufseren Güter, von dem Segen der Armut und der körperlichen Arbeit und von der Gleichheit aller Menschen vor Gott dem innersten Bedürfnis der nichtbesitzenden Masse entgegenkam. Indem die kynische Secte aus dem Wettbewerb um die höhere Jugendbildung hinausgedrängt wurde, fiel ihr statt dessen bei der Volkserziehung durch Popularisirung sokratischer Gedanken der Löwenanteil zu. Es ist aber bekanntlich eine im innersten Wesen der Popularphilosophie begründete Eigentümlichkeit, dafs sie die Unterscheidungslehren des schulmäfsigen Dogmas

zurücktreten läfst und an Stelle des wissenschaftlichen Scharfsinns den gesunden Menschenverstand zum Leitstern nimmt. Hiermit hängt es zusammen, dafs in den Vorträgen und litterarischen Productionen der jüngeren Kyniker die Verspottung der menschlichen Thorheiten allmählich zur Hauptsache wurde und das satirische Element das dogmatische verdrängte. Für die paradoxen Sätze ihres Dogmas, z. B. für ihren famosen Menschheitsherdenstaat, konnten die Kyniker nicht auf den Beifall des gesunden Menschenverstandes rechnen; bei ihrer Kritik der Schwächen des bestehenden Zustandes waren sie seiner Zustimmung gewifs. So erklärt sich die satirische Schriftstellerei des Menippos, die weniger dogmatisches als die Parodieen und *παίγνια* seiner Vorgänger enthalten zu haben scheint.

Die Verwischung der Schulgegensätze veranschaulicht uns am besten Bion der Borysthenite, von dem man nicht sagen kann, ob er mehr Theodoreer oder mehr Kyniker war. Die kyrenaische Schule hatte ein ganz ähnliches Schicksal gehabt wie die kynische. Auch sie war, als eine von der allgemeinen Entwicklung überholte Richtung, in die tiefere Schicht des Unterrichtswesens hinabgesunken. Schon Theodoros, *κατὰ πᾶν εἶδος λόγου σοφιστεύων*, (Diog. IV 52) scheint sich als wandernder Sophist mit seinen Vorträgen hauptsächlich an ein gröfseres Publicum gewendet zu haben. Sein Schüler Bion vereinigt als ächter Popularphilosoph die kyrenaische mit der kynischen Lehre. Insofern er Bezahlung für seinen Unterricht fordert, folgt er aristippischen Grundsätzen und verstöfst gegen das in der kynischen Secte seit Diogenes herrschende Herkommen. Wir sehen hier die Philosophie von neuem ein Bündnis mit der Rhetorik eingehen. Nicht als ob Bion auch Rhetorik gelehrt hätte. Aus der Verbindung mit der rhetorischen Technik hatte sich die Philosophie inzwischen gelöst und Bion hatte nicht nötig die ganze *παιδεία* zu vertreten, da er keine Schule hielt. Aber die Form, in der Bion seine Philosophie vortrug, war mit allen Kunstmitteln und Effecten der Rhetorik geschmückt (*πρῶτος ἀνθινὰ ἐνέδυσε τὴν φιλοσοφίαν*). Was sich darüber sagen läfst, ist so oft und so gut gesagt worden, dafs es unnötig ist, hier eine Schilderung des bionischen Diatribenstils und seiner Kunstmittel zu geben. Aber zu vorläufiger Orientirung mag hier der Wink Platz finden, dafs die Vorträge Dios von Prusa, dessen Stellung zu den drei *ἐπιτηδεύματα* uns diese einleitende Betrachtung verstehen helfen soll, gröfstenteils der Form nach dieser Gattung angehören, dafs aber Dio von dem Borystheniten sich unterscheidet durch strenges Festhalten an dem sokratisch-kynischen Prin-

cip der Unentgeltlichkeit des Unterrichts und dafs er hinsichtlich des Lehrgehalts nur Kynismus und Stoa als die ächten Erben sokratischen Geistes gelten läfst. Diese Form der Lehrthätigkeit, die zwar die rhetorische Darstellungsweise und, im Gegensatz zum ordentlichen schulmäfsigen Unterricht, die rhapsodische, auf ein zufälliges immer wechselndes Publicum berechnete Lehrweise als ächt sophistische Züge an sich trägt, andererseits aber weil sie unentgeltlich und uneigennützig ist und nur auf die moralische Besserung der Hörer abzielt, für philosophisch zu gelten beansprucht, diese dionische Form volkspädagogischer Thätigkeit kann, wenn irgendwo in der älteren Zeit, nur bei den jüngeren Kynikern, wie Monimos, Krates, Metrokles, ihr genau entsprechendes Vorbild gehabt haben.

II.

Indem wir die sokratischen Schulen bis zu ihrer Auflösung verfolgten, haben wir die Fortdauer des sogenannten sophistischen Unterrichts während des ganzen vierten Jahrhunderts und seinen Verfall durch Hinabsinken in die Sphäre der Volksaufklärung geschildert. Die Kehrseite dieses Verfalls ist der vollständige Sieg des platonischen Princips, die höhere Jugendbildung auf Wissenschaft zu begründen. Das gemeinsame aller bisher besprochenen Lehrer ist es, dafs sie die eigentliche Wissenschaft von dem Erziehungswerke fern halten. Weil sie alle in pädagogischer Engherzigkeit für den *πρακτικὸς βίος* arbeiten nnd in der Geisteswissenschaft nichts sehen und suchen, als ein mehr oder weniger brauchbares Werkzeug der *παιδεία,* hemmen sie ihren Flügelschlag. Es ist keiner unter ihnen, der nicht die Wissenschaft schon an der Schwelle abwiese. Ehe wir im einzelnen verfolgen, wie sich gegen diese Sophistik das platonische Princip der Erziehung durch Wissenschaft durchsetzte, müssen wir noch einen sehr interessanten Vertreter der Sophistik dem Leser vorführen, der uns erst neuerdings näher bekannt geworden ist und dessen merkwürdige pädagogische Theorie ein helles Schlaglicht auf die pädagogischen Zustände des vierten Jahrhunderts wirft, Nausiphanes von Teos, den Demokriteer.

Wir würden von diesem Manne wenig wissen, wenn er nicht in der Bildungsgeschichte Epikurs eine bedeutende Rolle spielte. Epikur hat als *μειράκιον* (Usener Epic. frg. 114) den Unterricht dieses Mannes genossen, vermutlich nach seiner Rückkehr aus Athen, um 320. Obgleich Epikur diesem Lehrer für alle Teile seines eigenen Systems die mafsgebenden Grundgedanken verdankte, hat er sich doch später da-

gegen verwahrt, sein Schüler zu sein, und sich in der abfälligsten Weise über ihn ausgesprochen. Dafs dabei nicht nur der Grundsatz „pereant qui nostra ante nos dixerunt“ im Spiele war, zeigen Äufserungen wie fr. 114: *καὶ γὰρ πονηρὸς ἄνθρωπος ἦν καὶ ἐπιτετηδευκὼς τοιαῦτα ἐξ ὧν οὐ δυνατὸν εἰς σοφίαν ἐλθεῖν.* Dafs Epikur seinen Lehrer als einen sittlich schlechten Menschen bezeichnet, dafs er ihn sogar mit Schimpfworten belegt, deutet auf persönliche Zerwürfnisse, die aus dem Gegensatz der Naturen entspringen mochten. Doch lagen dem Conflict auch sachliche Gegensätze zugrunde. Epikur war nicht einverstanden mit dem Bildungsideal, das Nausiphanes vertrat und in dem Lehrplan seiner Schule in Teos verkörperte. Nausiphanes war nicht blofs wissenschaftlicher Forscher, sondern auch Pädagoge im sophistischen Sinne. Er stellte sich die Aufgabe, seine Schüler zur *πολιτικὴ ἀρετή* zu erziehen und vermafs sich, eine abgeschlossene, keiner Ergänzung durch anderweitigen Unterricht bedürftige *παιδεία* den Schülern ins Leben mitzugeben. Dies geht klar aus der durch Sextus adv. math. I, 2 bezeugten Thatsache hervor, dafs er nicht nur die im engeren Sinne philosophischen Disciplinen und die Mathematik, sondern vor allem auch Rhetorik lehrte: *πολλοὺς γὰρ τῶν νέων συνεῖχε καὶ τῶν μαθημάτων σπουδαίως ἐπεμελεῖτο, μάλιστα δὲ ῥητορικῆς.* Dafs er diesen Gegenstand in den Lehrplan seiner Schule aufnahm, erklärt sich nur aus Gründen der praktischen Pädagogik, aus dem sehr begreiflichen Streben nach Autarkie seiner Schule. Diese Autarkie nahm während des gröfsten Teils des vierten Jahrhunderts jeder Lehrer für seinen Unterricht in Anspruch. Darin sind Platon, Antisthenes, Isokrates, Eubulides, Aristippos, Diogenes, Anaximenes nicht von einander verschieden. Keiner von ihnen ist grundsätzlich gewillt, sich in die Aufgabe der *παιδεία* mit andersartigen Lehrern zu teilen. Nirgends vielleicht kommt diese grundlegende Eigentümlichkeit des Unterrichtswesens im vierten Jahrhundert in einer für uns so auffallenden Weise zur Geltung, wie in der merkwürdigen Thatsache, dafs selbst ein Vertreter der jonischen Naturphilosophie wie Nausiphanes Rhetorik docirt und behauptet, für die wahre Rhetorik und Staatskunst gebe es keine bessere Vorbildung, als eben die jonische Naturphilosophie. Bei denjenigen Lehrern, deren Studien sich auf dem Gebiet der Geisteswissenschaft ausschliefslich oder vorwiegend bewegen, ist der pädagogische Anspruch aus dem inneren Wesen ihrer Wissenschaft verständlich, da ja die Geisteswissenschaft bei den Griechen aus dem Erziehungsproblem entspringt und erst allmählich und nicht ohne Widerstand zu finden,

über diesen engen Zweck hinauswächst. Die Behauptung dagegen, dafs Naturwissenschaft für den Redner und Staatsmann die beste Vorbildung gebe, ist nicht im Wesen der Naturwissenschaft begründet. Sie erklärt sich lediglich aus dem praktischen Bedürfnis des Lehrers, der nicht mehr zufrieden die künftigen Ärzte und Mechaniker auszubilden, auch die künftigen πολιτικοὶ ἄνδρες an sich locken will und in den allgemeinen Wettbewerb um die höhere Jugendbildung miteintritt. Diese immerhin etwas oberflächliche Anpassung des Bildungsideals an die Bedürfnisse des bürgerlichen Lebens ist dem Epikur schon in seiner Jugend unsympathisch gewesen. Er hat sie auch später als Schulhaupt verworfen, indem er die nur im Schoofse des Privatlebens, fern von allen politischen Kämpfen, erreichbare Gemütsruhe als Lebensideal aufstellte, für dessen Verwirklichung er die μαθήματα eher schädlich als förderlich fand; und sein Busenfreund Metrodoros hat eine besondere Schrift verfafst: πρὸς τοὺς ἀπὸ φυσιολογίας λέγοντας ἀγαθοὺς εἶναι ῥήτορας, die, wie wir aus Philodem ersehen, ihre Spitze wenn nicht ausschliefslich, so doch in erster Linie gegen Nausiphanes richtete. Es ist klar, dafs Philodem in dem Abschnitt seiner Schrift περὶ ῥητορικῆς, der die Widerlegung der nausiphaneischen Pädagogik enthält, im wesentlichen die Polemik Metrodors wiedergiebt. Denn wenn auch actuelle Verhältnisse seiner Zeit, von denen noch die Rede sein wird, ihm die Veranlassung zu eingehender Beschäftigung mit der Ansicht des Nausiphanes boten, so ist es doch bei seiner bekannten sclavischen Abhängigkeit von den Triumvirn selbstverständlich, dafs er Metrodors Beweisführung nur formell, nicht sachlich abänderte.

Durch die schöne Entdeckung von Sudhaus, dafs die herculanensischen Papyri 1015 und 832 Teile einer und derselben Schriftrolle sind (Rhein. Mus. 48, 321 ff. 532 ff. Philodemi Volumina Rhetorica ed. Siegfried Sudhaus Vol. II Teubn. 1896), ist es möglich geworden, diese epikureische Polemik gegen Nausiphanes ihren Hauptgedanken nach zu reconstruiren und dadurch auch für Nausiphanes selbst neues Material zu gewinnen. Der Text, wie er in Sudhaus' Ausgabe gedruckt ist, bedarf noch mancher Nachbesserung, bis er alles Lehrreiche, was in ihm enthalten ist, hergiebt. Namentlich sind mir Zweifel gekommen, ob die Reihenfolge der Columnen durchweg die richtige ist. Erörterungen über einen und denselben Gegenstand stehen durch anderweitiges getrennt an verschiedenen Stellen des Textes, was zu Philodems Weise, eine genaue Disposition aufzustellen und Punkt für Punkt abzuhandeln, nicht pafst. Es ist indessen für den vorliegenden Zweck nicht erforderlich, auf die

Frage der Anordnung einzugehen, die ich ohne Kenntnis des Originals nicht lösen könnte. Es genügt, die überhaupt noch kenntlichen Gedanken des Nausiphanes und seines Gegners sachlich zu ordnen, gleichviel ob dabei der Inhalt getrennter Textpartien verbunden und verbundener getrennt wird. Ich gehe von der Voraussetzung aus, dafs die ganze Erörterung Vol. II p. 1—50 gegen Nausiphanes gerichtet ist. Denn sie ist einheitlich disponirt, richtet sich durchweg gegen die bekannte Behauptung des Nausiphanes und ist, abgesehen von wenigen Stellen, wo die ganze untere Hälfte fehlt, so gut erhalten, dafs wir sicher erkennen würden, wenn noch andere, von Nausiphanes verschiedene Vertreter jener Ansicht berücksichtigt würden.

Nausiphanes ist im Gegensatz zu Epikur der Ansicht *ὅτι πολιτεύσεται ὁ σοφός*. Das steht, mit Nennung seines Namens, nach der zweifellos richtigen Ergänzung von Sudhaus II p. 5. 4, 10 *Ὅθεν καὶ Ναυσιφάνης οὐκ ἀπέδρα· λέγει γὰρ προαιρήσεσθαι τὸν σοφὸν ῥητορεύειν ἢ πολιτεύεσθαι* und p. 24 col. XXX 16 *πῶς οὖν μέλλει τὴν δύναμιν ἔχων τοῦ πολιτεύεσθαι καλῶς οὐχὶ καὶ βουλήσεσθαι;* Mit dieser Ansicht des Nausiphanes beschäftigt sich Philodem sehr ausführlich p. 30. 20 — p. 35 col. XXXVIII, 12. Galt es doch hier einen der grundlegendsten Punkte des epikureischen Dogma zu verteidigen. Nausiphanes hatte es für undenkbar erklärt, dafs der Weise sich von der politischen Thätigkeit fernhalten sollte, die zu seinem und des Volkes besten auszuüben er wie kein anderer befähigt sei. Ich setze den Text von Philodems Erwiderung her, indem ich den von Sudhaus ergänzten Text in revidirter Fassung vorlege.

Wenn der Weise auf politische Thätigkeit verzichtet und sein Glück in der Stille des Privatlebens sucht *οὐδ' ἀπό τινος κακίας γίνεται τοιοῦτος οὔτε κατὰ σύστασιν τὴν πρώτην οὔτε καθ' αἵρεσιν· οὐδὲ γὰρ ὅτου τις ἕνεκα στρατηγίαν ἢ πολιτικὴν δύναμιν, ἕλοιτ' ἂν ὁ σοφὸς ἐκείνην· ε..... ὁ μὲν βραδύτερος οὐδεμιᾷ κατασκευῇ ἠλλοτριώθη πρός τινα δύναμιν· ὁ δ',*[1]) *ἐκ συλλογισμοῦ καὶ μνήμης τοῦ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ τἀκόλουθα συνεωρακὼς καὶ σκέψεως μᾶλλον ὀξύτητι κεχρημένος τῶν μηδέν πω πρὸς εὐδαιμονίαν περαινόντων, ἀπέστη πάντων ὅσα μὴ τὸν παρὰ τοιαύτας κακὰς δόξας θόρυβον ἰάτρευε, καὶ μετεῖχεν αὐτῶν ὅσον καὶ τῶν πρὸς τἀναγκαῖον τεχνῶν κατὰ τὰ γιγνόμενα δημιουργήματα· ἐπεὶ τόγ' ἀπεστερεῶσθαι πρὸς τὸ τοῖς κατὰ γεωμετρίαν ο...ον εἰπεῖν ἢ στρατηγίαν ἢ πολιτικὴν*

1) Nämlich *ὁ σοφός*.

παρακολουθεῖν μοχθηρὸν καὶ συστήματος οὐδαμῶς δυνατοῦ λογίσασθαι καὶ κατεργάσασθαι τὰ πρὸς εὐδαιμονίαν· ὁ δὲ σοφὸς οὐ τοιοῦτος απο | . . . . ατι τῇ ὀξύτητι τῆς ψυχῆς, ἀφ' ἧς τὸ διημαρτημένον τῆς τῶν ἀνθρώπων σπουδῆς καὶ ῥαθυμίας καὶ τὸ μὴ καθεωρᾶτο, πάντων ἠμέλησε τῶν μηδὲν χρησίμων ὑπ' αὐτοῦ γινώσκεσθαι πρὸς εὐδαιμονίαν ὄντων· ἐπεὶ τῶν κατὰ τὴν σύστασιν οὐδεὶς εὐφυέστερος τῶν συλλογισμοῖς καὶ μνήμαις (folgen mehrere unleserliche Zeilen) τῶν δὲ παρὰ τὴν αἵρεσιν οὐδεὶς ἀλλοτριώτερος πρὸς τὰ τοιαῦτα· καὶ κατὰ τοῦθ' ὁ ῥηθείς, ὡς ἀφυὲς χρῆμα ἀποδεικνύων ἀρετήν, εἰ νομοθεσίας ἢ στρατηγίας ἢ πολιτικῆς οἰκονομίας ὁ σοφὸς ἀλλότριος, οὐδὲν εἶδέ πω τῶν σοφίας ἀγαθῶν οὐδ' ἀνελογίσατο τίνων αἴτιος κακῶν ὁ πλησίον καὶ τίνων αὐτὸς ἕκαστος αὐτῷ. Προσέτι δ' οὐδὲ πῶς ἀλλότριος τῶν τοιούτων ὁ σοφὸς ἢ πῶς οὐκ ἀλλότριος διέλαβεν οὐδὲ διεῖλε μέχρι τίνος ὠφελεῖσθαι τὰ πλήθη δύναται καὶ κουφίζεσθαι μᾶλλον δύναται τῶν ἄλλων ζῴων, ἀλλὰ πᾶν ἡγησάμενος εἶναι τὸ τίμιον καὶ ἀξιολόγον ἐν ταῖς παρὰ τῶν πολλῶν δόξαις καὶ μνήμαις ἐπὶ πολιτικαῖς δεινότησιν ἢ ταῖς κενῶς κομπουμέναις ἀρεταῖς καὶ καλοκἀγαθίαις, ἐπὶ ταῦτα ἄγειν τὸν ἄριστον προείληφε συλλογισμόν· καὶ ἅμα μὲν (ἔλεγεν ὡς πρὸς μακαριότητα οὐδεὶς ἄλλος ἐς) ἀνθρώπους τῶν πολιτικῶν λεγομένων συνεβάλλετό τι μεῖζον, ἅμα δ' ἐπὶ νομοθεσίας κατεφέρετο, πάλαι ὂν ἐξ ὅτου πᾶσιν, ὡς εἰπεῖν, επη . . ομουσικαιωσ . . | . . . . ν ἐπιθυμίας δὴ ἐκκαθᾶραι δέον, περὶ ὧν οὐκ ἐμφάσεις οὐδὲ προτυπώματα οὐδ' ἀγωγαὶ πολιτικοῖς ἔθεσιν καὶ νόμοις γινόμεναι πεφύκασιν περαίνειν ἀλλ' ὁ περὶ τῶν ὅλων ἐγλογισμὸς ἀπὸ τῆς πρώτης ἐναργείας καταρχόμενος, ὃν οὐχ οἷόν τε διδαχθῆναι πλῆθος, οὐχ οἷον εἰς παντέλειαν ἀλλ' οὐδ' εἰς τύπωσιν ὁποσηνοῦν καὶ παράστασιν. Bleibt auch im einzelnen manche Ergänzung unsicher und manche Stelle schwerverständlich, so kann doch hinsichtlich der Ansicht des Nausiphanes, gegen die Philodem polemisirt, kein Zweifel bestehen. Nausiphanes hatte behauptet, dafs eine Weisheit, die auf staatsmännische Thätigkeit von vornherein verzichtete, diesen Namen garnicht verdienen würde. Denn diese Thätigkeit hielt er offenbar für die höchste und für den Thätigen selbst wie für die Gesellschaft fruchtbringendste. Einerseits hielt er Ruhm und Anerkennung, die dem erfolgreichen Staatsmann von seiten des Volkes zuteil werden, wie Philodem ausdrücklich hervorhebt, für ein höchst erstrebenswertes Ziel, andererseits glaubte er, dafs der Staatsmann mehr als irgendein anderer Sterblicher für das Wohl der Gesamtheit leisten

könnte. Hieraus folgerte er, dafs der Weise gewifs nicht auf staatsmännische Thätigkeit verzichten würde, wenn sie im Bereich seines Könnens läge. Besonders hatte er die Gesetzgebung als eine des Weisen würdige Thätigkeit gerühmt. Unter der Weisheit verstand er aber, wie aus andern Stellen hervorgeht, die *φυσιολογία*, d. h. die ionische Naturphilosophie, zu deren Vertretern er selbst als Demokriteer gehörte. Er suchte den Nachweis zu führen, dafs die demokriteische Naturphilosophie die beste Vorbereitung für den politischen Redner gewähre.

Sich selbst schrieb er die Macht zu, durch seine Rede die Menge wohin er wolle zu leiten, Col. XI, 1 *ἀλλ' ἄντικρυς ἔφησεν .... ιν δυνήσεσθαι πείθειν τοὺς ἀκούοντας τὸν φυσικὸν καὶ σοφόν· καὶ τὸν σοφὸν οὐκ ἐν ἀμφισβητήσει κατέλιπεν ἀλλ' ἑαυτὸν ἔφη τοῖς λόγοις ἄξειν ἐφ' ὃ ἂν βούληται τοὺς ἀκούοντας.* Es versteht sich von selbst, dafs er diese unbedingte Überredungskraft auch seinen Schülern mitzuteilen versprach. Wenigstens bestreitet Philodem Col. XX, 1 auch die Möglichkeit dieser Mitteilung: *τοιούτων μὲν αὐτὸν οὔτε περιποιήσειν οὔτε δέξεσθαί τινα πώποτε δύναμιν λόγων* und p. 19. 15, 4 ist, wenn nicht alles trügt, von der Dauer des Lehrcurses die Rede, durch die der Schüler die Überredungskraft sich aneignen soll: *σοφὸν] γὰρ κἂν ἓν | ἔτος ἄνδρα τις ἔχῃ συνζῶντα καὶ μὴ βραχεῖς χρόνους ὁμιλοῦντα, καὶ τοῦτο πλεοναζόντως δύνασθαι ἂν καὶ παρακολουθεῖν ὁτὲ μὲν τὰς βουλήσεις ...αλ........νόμενον, ὁτὲ δὲ .... ἐπιτιθέ[μενον* etc. Dafs unter dem *ἀνήρ*, mit dem man ein ganzes Jahr in beständiger Lebensgemeinschaft zubringen soll, der Lehrer gemeint ist, zeigt die folgende Begründung: *τὴν] γὰρ αἰτίαν τῆς πειστικῆς δυνάμεως οὐκ ἐξ ἱστορίας ἀλλ' ἀπὸ τῆς .... τῶν πραγμάτων παραγίνεσθαί φησιν* etc. Welches Wort vor *τῶν πραγμάτων* ausgefallen ist, wissen wir nicht, aber sicher ist, dafs den Gegensatz zu der empirischen Kenntnis (*ἱστορία*) nur der Begriff des allgemeingültigen Wissens bilden konnte; und Sudhaus hat daher ganz passend *εἰδήσεως* ergänzt. Auch *ἐπιστήμης* wäre möglich. Weil die Überredungskraft nach Nausiphanes nicht durch Erfahrung, sondern durch theoretisches Wissen erworben wird, ist verhältnismäfsig kurze Zeit für ihre Aneignung erforderlich. Es kann also mit dem *ἀνήρ* nicht ein Mann gemeint sein, der den Gegenstand der Überredung bilden soll und zu diesem Zweck ein Jahr lang studirt wird, sondern ein Mann, der die Wissenschaft der Überredung mitteilt. Es genügt nicht, dafs man ein Jahr lang täglich eine Stunde Vorlesung bei diesem Manne hört (*βραχεῖς*

χρόνους), sondern man müfste in beständigem Verkehr mit ihm leben, um in so kurzer Zeit die *δύναμις* sich anzueignen.

Die Behauptung des Nausiphanes, dafs der *φυσικός* im Stande sein werde, die Menge wohin er wolle durch seine Rede zu leiten, wird von Philodem ausführlich bestritten. Seine Erörterungen gehen uns hier nur an, soweit sie über die Äufserungen des Nausiphanes weiteres Licht verbreiten. Es scheint nach einigen Stellen, dafs Nausiphanes seiner Behauptung die einschränkende Bedingung hinzugefügt hatte: nur auf intelligente und willige Zuhörer könne die Rede des Weisen ihre volle Wirkung ausüben. Philodem findet, dafs durch diesen Zusatz der wesentliche Inhalt jenes Versprechens aufgehoben werde. Denn nur, wenn der Redner von der Mitwirkung des Hörers ganz unabhängig ist, darf er sich mit Recht einer unbedingten Überredungskunst rühmen. Andernfalls hat er nicht die Macht, wohin er will, sondern nur wohin jener zu folgen vermag, den Hörer zu leiten. Dies ungefähr mufs in der stark verstümmelten Col. XII (p. 3) gestanden haben: *τούτου ποιητική τις δύναμις ὥς τ' ἀληθῶς πρὸς τὸ πείθειν διὰ λόγου τὸ κῦρος ἔχουσα καὶ μὴ μέχρι τοῦ κατεπαγγείλασθαι· εἰ δὲ συλλάβοι ὁ ἀκούων εὐφυείᾳ τε ἱκανῇ καὶ προθυμίᾳ τὸν ἐπιστάμενον αὐτὸν λόγον ᾗ βούλετ' ἀγαγεῖν, ἔστιν ἐπιστήμη καὶ δύναμις, οὐκ ἐφ' ἃ βούλεται δ' αὐτὸς ἀλλ' ἐφ' ἃ ὁ ἀκροώμενος καταφθάνοι ἂν τὴν ὁλκήν* oder ähnlich. Von der *εὐφυΐα* und *προθυμία* des Hörers ist auch p. 5 Col. XIV die Rede. Auf die oben schon angeführten Worte des Nausiphanes: *προαιρήσεσθαι τὸν σοφὸν ῥητορεύειν ἢ πολιτεύεσθαι* folgen, nach einer Lücke von zwei unausfüllbaren Zeilen, die Worte: *ὡς περὶ ἕνα τὸν εὐφυῆ καὶ πρόθυμον· οὐκ εὐφυεῖς γοῦν οἱ πολλοὶ πρὸς πάσας μεθόδους πειθοῦς οὐδὲ πρόθυμοι* etc. Es ist so gut wie sicher, dafs der letzte Teil des nausiphaneischen Satzes durch jene Lücke verschlungen ist. Er mufs in seiner vollständigen Fassung besagt haben: der Weise wird den Vorsatz fassen, sich auf rednerische oder politische Thätigkeit einzulassen, wenn die Zuhörer intelligent und willig sind, die Stimme der Weisheit zu hören. Diese Bedingung, erwidert Philodem, kann niemals erfüllt werden, da die Menge diese Eigenschaften nicht besitzt. Vor allem fehlt es der Menge an der nötigen Geduld, um die Erfolge einer richtigen Politik abzuwarten; sie will sogleich greifbare Erfolge sehen: *οὐδ' ἔστιν ὅπως] τῷ σοφῷ κἀγαθῷ προσμεῖναί τι ποιῆσαι τὸ πόρρωθεν οὐχ ὅσον ἀμυδρᾷ συναισθήσει προσδοκῆσαί τι μεγαλεῖον, ἀλλ' ἤδη τι βούλοντ' ἔχειν* etc. Wo die Erfolge lange auf sich warten lassen, schwindet die

προθυμία. Dafs in der Lücke vor *κἀγαθῷ* irgendwo eine Negation gestanden hat, zeigt nicht nur das *ἀλλά*, sondern auch der Gedanke selbst. Wie sollte die blofse unsichere Erwartung eines grofsartigen Erfolges, von dem sie bisher nicht einmal eine dunkle Wahrnehmung hat, die Menge zum Ausharren bei der richtigen Politik bewegen? — Nausiphanes hatte offenbar auch die Möglichkeit politischer Mifserfolge in Betracht gezogen und die wahre, auf Naturerkenntnis begründete Redekunst als das beste Mittel gepriesen, über sie hinweg zu kommen. Die wissenschaftliche Einsicht giebt dem Redner die Festigkeit, unter allen Umständen an seinen richtigen Vorsätzen festzuhalten, und die Redekunst, die er sich auf Grund dieser Einsicht angeeignet hat, erlaubt ihm sich aus den schwierigsten Lagen herauszuhelfen und wieder Luft zu schöpfen. Dieser Gedanke steckt wohl p. 4. 3, 7 *Βεβαιοῦται μέν, φη|σίν, ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν μεῖναι ὀρθήν, ἐν δὲ τοῖς μεγίστοις κακοῖς κουφίζεται καὶ ἀναπνεῖται, ῥητορικῆς ἄν τι προσποιηθῇ δυνάμεως*. Mag auch die Ergänzung unsicher sein, jedenfalls steckt hier ein Lob der Rhetorik, das nicht dem Philodem gehören kann. Es müssen also Worte des Nausiphanes sein. Die Widerlegung Philodems, deren Anfang sich leider nicht ergänzen läfst, pafst auf den Gedanken, den meine Ergänzung in diese Worte des Nausiphanes legt: *οὐθ' ὅπερ πρὸς αὑτὸν ἕκαστος πάσχει, τὸ μὴ μισεῖν ὅταν ἑαυτῷ κακῶν αἴτιος γίνηται, τοῦτο πρὸς τὸν πλησίον, οὐθ' ὁμοίως αὑτὸν αἰτιᾶται καθάπερ καὶ τὸν πλησίον· ὥστε πῶς πολλοῖς περιπίπτοντες κακοῖς διὰ τὴν ἀκολουθίαν, ὥσπερ ἤδη προείπαμεν, ἐκείνῳ προσμενοῦσιν τῷ ἔχοντι τὴν δύναμιν;* Es wird hier bewiesen, dafs dem Redner seine *δύναμις* in Zeiten des Mifserfolges keinen genügenden Schutz gegen den Zorn des Volkes gewährt.

Wir haben bisher die Beschaffenheit der *δύναμις* festzustellen gesucht, die Nausiphanes sich selbst zuschrieb und seinen Schülern mitzuteilen versprach. Wir wollen weiter sehen, wie er die These zu stützen sucht, dafs gerade die Physiologie für diese unbedingte Überredungskraft die beste Vorbildung gewähre.

Nur wer die Natur überhaupt wissenschaftlich versteht, der versteht auch die Natur des Menschen, die ein Stück der grofsen Natur ist Da nun ohne Kenntnis der Menschennatur keine Überredung möglich ist, so ist der *φυσικός* für die Aneignung der *πειστικὴ δύναμις* am besten vorbereitet. Dafs dies die Lehre des Nausiphanes war, entnehmen wir aus Philodems höhnischer Bemerkung p. 7 Col. XV, 9 *Ἔτι ποίαν εἴδησιν ἔχων ὁ φυσικὸς τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως ἀπὸ ταύτης*

δύναιτο πείθειν αὐτούς; Ἀρά γε τὴν ἐκ τίνων ἢ ποίων στοιχείων συνεστήκασι; καὶ τίς ἂν διὰ ταυτὶ πείθειν περὶ ὧν ἂν διεξίῃ δύναιτο τοὺς ἀνθρώπους μᾶλλον ἢ τοῖς etc. In diesen Worten ist der Einwand enthalten, dafs die Kenntnis der körperlichen Elemente (Atome), aus denen der Mensch besteht d. h. die physische Kenntnis der Menschennatur für den Zweck der Überredung ganz wertlos ist. Durch diesen Einwand ist die Ansicht des Nausiphanes nicht abgethan. Denn auch er hatte natürlich nicht diese Art von Kenntnis der Menschennatur für das Fundament politischer Überredung gehalten. Es ist nur eine spöttische Seitenbemerkung Philodems, die er hinwirft, ehe er dem Kern der nausiphaneischen Ansicht zu Leibe geht.

Dies geschieht p. 8 Col. XVI. Die Kenntnis des natürlichen Zieles alles menschlichen Strebens, des *συγγενικὸν τέλος*, ist es, die dem Physiker seine Überlegenheit verleiht. Der Ausdruck *συγγενικὸν τέλος* (vgl. Epicur. epist. ad Menoeceum § 129 p. 63, 1 Us.), der das vom Augenblick der Geburt an dem Menschen vorgesteckte, erste und ursprünglichste Ziel seines Strebens bezeichnet, steht wohlerhalten p. 17 Col. XXIII, 14 *οὔτε δὲ γινώσκειν δυνατὸν, οἷς χαίρουσιν οἱ πολλοὶ κατὰ τὰς δόξας καὶ μὴ τὸ συγγενικὸν τέλος* etc., wo auch der Zusammenhang deutlich lehrt, warum hier so ausführlich vom *τέλος* gehandelt wird. Man braucht nur die unmittelbar folgenden Worte zu lesen: *οὔτ' εἰ τοῦτό τις ὑποτεθείη γινώσκειν, κἂν πείθειν δύναιτο,* um sofort zu erkennen, dafs Nausiphanes in der Kenntnis des *συγγενικὸν τέλος*, die den *φυσικός* auszeichnet, eine Qualification desselben zum staatsmännischen Beruf erblickt hatte. Auch p. 10 ist von dem *τέλος* die Rede, nur dafs hier statt *συγγενικόν* der gleichbedeutende Ausdruck *σύμφυτον τέλος* gebraucht wird. Denn dafs Col. XIX, 19 *περὶ τοῦ συμφύτου τέλους* zu schreiben ist, ergiebt, wie wir gleich sehen werden, der Zusammenhang. Wir erfahren hier auch, dafs Nausiphanes als *συγγενικὸν τέλος* betrachtete *τὸ ἥδεσθαι καὶ μηδὲν μήτε ἀλγεῖν μήτε λυπεῖσθαι.* Denn wenn auch hier Philodem redet, so würde doch die ganze Beweisführung fehlgehen, wenn nicht auch der Gegner mit dieser Bestimmung des finis bonorum einverstanden wäre. Die Erörterung über das *τέλος* beginnt mit Col. XVI, 1. Nach dem bisher beigebrachten darf es als höchst wahrscheinlich gelten, dafs Zeile 2ff. zu schreiben ist: *τὸ συγγενικὸν τέλος, ὅπερ ἐστὶν ἥδεσθαι καὶ μὴ ἀλγεῖν, ἀλλὰ εἰ μὲν ἔστι τις ἄνθρωπος πρὸς τοῦτο φέρεται· καὶ χωρὶς τῆς τούτων προσδοκίας εἴτ' ἀλόγως εἴτε λελογισμένως οὔτε διώκειν τοῖς ὅλοις οὐδὲν οὔτε φεύγειν, μᾶλλον*

δ' οὐδὲ τὰ ζῷα ἄλλον ἐπιδέχεται τρόπον. Wie leicht ersichtlich, wird meine Ergänzung dadurch empfohlen, dafs der Plural in den Worten τῆς τούτων προσδοκίας und die Erwähnung des φεύγειν neben dem διώκειν die vorherige Erwähnung des ἀλγεῖν neben dem ἥδεσθαι, des finis malorum neben dem finis bonorum, voraussetzt. Die auf die Bestimmung des τέλος folgenden Worte können, da sie nur eine Erläuterung des Begriffs τέλος enthalten, ebensogut dem Philodem wie dem Nausiphanes gehören. Dagegen glaube ich den Inhalt der Col. 7 auf Seite 9 als eigene Worte des Nausiphanes in Anspruch nehmen zu dürfen: καὶ γὰρ οὕτως τὰ μέγιστα λέγων ἂν πείθοι, πολλὴν προθυμίαν καὶ τῶν πολλῶν πρὸς τοῦτο παρεχομένων, διότι πειστικόν ἐστι τὸ γινώσκειν πόθεν ἥκει τὸ συμφέρον. Ἄνευ γὰρ τῆς περὶ τούτου πειθοῦς ἀχάριστοι γινόμενοι τοῖς προδιδάξασι τῶν ἄλλως πειθόντων οὐκ ἂν πεισθεῖεν. Denn erstens wird hier in directer Rede die von Philodem bekämpfte Ansicht des Nausiphanes vorgetragen; zweitens wird auch hier die προθυμία der Menge erwähnt, die uns schon einmal bei Nausiphanes begegnete; drittens erinnern die Worte: πολλὴν προθυμίαν u. s. w. an eine Stelle in Col. XXIII περὶ ὧν αὐτοὶ προπεπεισμένοι δι' αὐτῶν εἰσι, die sich ebenfalls als nausiphaneisch erweisen läfst. Ganz verständlich sind die aus dem Zusammenhang gerissenen Worte nicht. Welches ist die Art der Überredung, durch die der φυσικός die gröfsten Dinge durchsetzen kann, bei der ihm die Menge bereitwillig entgegenkommt? Es kann sich nur handeln um eine praktische Anwendung seiner allgemeinen Kenntnis von dem Grundtriebe der menschlichen Natur auf die concrete Aufgabe der Überredung. Die Überredung, die der politische Redner braucht, bezieht sich immer auf das im gegebenen Falle nützliche (συμφέρον). Um dies den Hörern plausibel zu machen, wird er es auf das ursprünglich und evident wertvolle d. h. auf das τέλος beziehen und ihnen zeigen, dafs sein Vorschlag mit ihrem innersten Wünschen und Wollen zusammenfällt. Wenn ihm dies gelingt, so wird er die gröfsten Aufgaben der Überredung lösen und stets der Zustimmung der Menge gewifs sein. Der an sich unklare Ausdruck πόθεν ἥκει τὸ συμφέρον, der gut erhalten in der Handschrift steht, scheint im Zusammenhang zu bedeuten: woher die als nützlich vorgeschlagene Mafsregel sich als solche darstellt. Ἥκειν würde dabei ähnliche Bedeutung haben, wie die Composita καθήκειν und προσήκειν. Was sich uns als nützlich darstellt, tritt gewissermafsen an uns heran, mit dem Anspruch, unser Wollen und Handeln zu bestimmen. Die Er-

kenntnis, woher es an uns herantritt, d. h. wo es seinen Anspruch, als nützlich zu gelten, herleitet, dient der Überredung. Ganz ähnlich ist der Gedankengang bei Aristoteles Rhet. I cp. 5 und 6. Auch er zergliedert in cp. 5 zunächst den Begriff der *εὐδαιμονία* als des höchsten Zieles alles menschlichen Strebens und leitet daraus in cp. 6 die *στοιχεῖα τοῦ συμφέροντος* ab.

Die vorgetragene Interpretation hat namentlich das für sich, dafs sie die folgende Polemik Philodems verständlich macht. Philodem redet gleich am Anfang der Col. XVII von den *περὶ τῶν ὑποκειμένων βουλήσεις*, die er von dem allgemeinen, auf das *συγγενικὸν τέλος* gerichteten Streben unterscheidet. Es sind die speciellen Wünsche gemeint, die sich unter gegebenen Umständen auf das im einzelnen Falle wünschenswerte beziehen. In demselben Sinne und in ähnlichem Zusammenhange spricht auch Aristoteles von *ὑποκείμενα πράγματα*. Rhet. I 4 p. 1359 b lehnt er es ab, die Gegenstände, auf die sich die Beratungen der Menschen und die Reden der beratenden Redner beziehen können (*περὶ ὧν βουλεύονται πάντες καὶ περὶ ἃ ἀγορεύουσιν οἱ συμβουλεύοντες*) im Zusammenhang des rhetorischen Lehrcursus vollständig und mit wissenschaftlicher Genauigkeit zu behandeln. Es würde der Charakter der Rhetorik als einer der Dialektik ähnlichen, rein formalen Disciplin aufgehoben werden, wenn man, statt sich die Erzeugung einer blofsen *δύναμις* zum Ziele zu setzen, *εἰς ἐπιστήμας ὑποκειμένων τινῶν πραγμάτων* übergriffe. In demselben Sinne spricht auch Philodem von *ὑποκείμενα;* und während Nausiphanes für möglich hielt, durch Zurückführung des einzelnen auf das allgemeine, den Hörern das jedesmal nützliche als ihren Wünschen entsprechend darzustellen, leugnet Philodem diese Möglichkeit: Col. XVII, 11 *ἀλλ' εἰ πυνθάνοιτό τις ἄντικρυς αὐτῶν* (nämlich *τῶν πολλῶν*)· „*ἦ βούλεσθ' ἥδεσθαι καὶ μηδὲν μήτε ἀλγεῖν μήτε λυπεῖσθαι;*“ *τινὲς οὐ φήσουσιν. Ὥστε πῶς οὐ χαλεπὸν ἃ περὶ τῶν ὑποκειμένων ἕκαστοι βούλονται γινώσκειν, ὅτε οὐδὲ περὶ τοῦ συμφύτου τέλους* u. s. w. Wenn selbst hinsichtlich des allgemeinsten und ursprünglichsten Gutes so wenig Klarheit und Übereinstimmung unter den Menschen herrscht, wie sollte es möglich sein, hinsichtlich der einzelnen und abgeleiteten ihre Wünsche zu erkennen und an diese die Überredung anzuknüpfen?

Eigene Worte des Nausiphanes scheinen auch p. 10. 8, 2 vorzuliegen; *τὸν φυσικὸν μόνον, τοῦτο τεθεωρηκότα, τῷ γινώσκειν ὃ βούλεται ἡ φύσις καὶ λέγειν καὶ λέγοντα τὸ πρὸς τὴν βούλησιν ἀποδιδόναι, δυνήσεσθαι πείθειν.* Das zeigt die unmittelbar fol-

gende Widerlegung, die mit den Worten anhebt: *καὶ πῶς οὐ γελοῖον τοῦτο καὶ μεμαχημένον τῇ καταχω* . . . u. s. w. Denn *τοῦτο* kann nur auf die Behauptung des Gegners bezogen werden, die also unmittelbar voraufgegangen sein mufs. Von den Anfangsworten der Col. XVIII *τῷ πανταχόθεν συμμετροῦντι τὸ αἱρετώτερον λογισμῷ χρῆσθαι ἀνθρώπους, ἐπειδή ποτε προήρηνται φεύγειν τι ἢ αἱρεῖσθαι* bleibt es zweifelhaft, ob sie etwas nausiphaneisches enthalten. Dagegen gehört das folgende sicher zu der Widerlegung Philodems: *οὐδὲ γὰρ κἂν κατασκευασθα* . ., *τοῦτ᾽ ἐσ* | *τι σαφῶς γνῶναι, πρὸς ὃ μάλιστα νῦν παρεστήκασιν οἰκείως, πολλῶν καὶ* . . . *τ* . . *ων ὄντων, ἃ μετατίθησι ταχέως εἰς τἀναντία τὰς τῶν τοιούτων γνώμας· εἴτε δὲ καὶ ταὐτὸν ἀεὶ τῷ φυσικῷ τέλος δοθείη, πρὸς ὅ, τι σφοδρότατα ὥρμηκεν, ὥστε ἐχόμενον τούτου χρῆσθαι τῷ λόγῳ, διὰ τί οὐ καὶ πολλάκις* u. s. w. Auf der folgenden Seite glaube ich so ergänzen zu dürfen p. 12. 19, 3: *ἐνταῦθα πρὸς τὸ τ* . . . . *τέλος ἀδιδάκτῳ συναισθήσει συνάπτεται ἡ περὶ τῶν ὑποκειμένων βούλησις*. Dafs diese Worte Philodem gehören, beweist das folgende: *οὐδὲν μέντοι μᾶλλον, εἰ τοῦτ᾽ εἰδείημεν ἤδη, καὶ ὃ χάριν τέλους τούτου ποιητέον ἐστί, διαγινώσκοιμεν ἄν, ἢ κἂν τοῦτ᾽ εἰδῶμεν ἤδη, καὶ πείθειν ἕκαστον ἂν δυναίμεθα*. Hiermit ist zu vergleichen die ähnliche Stelle p. 17 Col. XXIII 11, die schon oben angeführt wurde.

Ich übergehe die weitere Polemik Philodems.[1]) Die nächste Spur eigner Worte des Nausiphanes finde ich Col. XXII: *ἐπιχειροῦσιν πείθειν, ἅπερ ἂν εἰδῶσιν βουλομένους τε καὶ μὴ μεταμελησομένους διὰ τὸ συμφερόντως βουλεύεσθαι*. Das auf diese Worte als Nachsatz folgende *γελοῖον ἐρεῖ*, zeigt, dafs den ausgeschriebenen Worten ein hypothetischer Satz, etwa *ἂν λέγῃ ὅτι*, vorausging. Dafs die Worte selbst dem Nausiphanes gehören, kann nicht bezweifelt werden. Aus der Polemik Philodems: (*γελοῖον ἐρεῖ· χαλεπὸν γὰρ προγνῶναι, κἂν πάνυ κατὰ τρόπον δοκῇ πεπρᾶχθαί τι αὐτοῖς, ὅτι οὐ μεταμελήσονται. Συνορᾶν γὰρ οὐ δύνανται ποῖα παρ᾽ ἡμᾶς αὐτοὺς ἁμαρτάνομεν καὶ ποίων διαπίπτομεν παρὰ τὸ τῶν πραγμάτων ἀνέφικτον*) geht hervor, dafs in den Worten des Nausiphanes auf *μὴ μεταμελησομένους* das Hauptgewicht zu legen ist. Wenn das Volk eine Mafsregel bereut, die ihm der Redner angeraten hat, so verliert dieser für künftige Fälle das

---

1) Col. XIX ist wohl zu schreiben: *ἂν δὲ καὶ ἐπινοῆται πειστική τις δύναμις, οὐκέτι ἡ διὰ τῶν φυσικῶν λόγων διδάσκουσα τὸ σοφὸν τέλος εἰς δ* . . . . *η, μᾶλλον δὲ καταστοχαστική τις οὗ βούλοντ᾽ ἐκεῖνοι.*

Vertrauen des Volkes und um seine unbedingte Überredungskraft ist es geschehen. Daher, sagt Nausiphanes, wird der Redner nur zu solchen Dingen raten, von denen er weifs, dafs sie dem eigenen Wunsche des Volkes entsprechen und dafs es sie nicht bereuen wird.

Auch die Worte Col. XXIII, 1 die etwa so zu ergänzen sind: *πάντα δυναμένου πείθειν καὶ περὶ ὧν αὐτοὶ προπεπεισμένοι δι' αὐτῶν εἰσι, ληψομένου τοὺς πολλοὺς συνομολογήσοντας* gehören dem Nausiphanes; denn Philodem fährt fort: *οὐ τοιοῦτον δ' ἐστὶ τὸ ἐπάγγελμα, ἀλλ' ὡς ἁπλῶς περὶ οὗ ποτ' ἂν ἐθέλωσιν αὐτοί, πείσειν ἔφη τῇ τέχνῃ τῆς πειστικῆς δυνάμεως.* Es ist kein Kunststück, wenn der Idealredner des Nausiphanes nur in den Dingen die Zustimmung der Hörer findet, von deren Richtigkeit sie ohnehin schon überzeugt sind. Von jener unbedingten Überredungskraft, die er sich zugeschrieben hatte, ist dieses bescheidene Können himmelweit verschieden. Aber nicht einmal in diesem Sinne ist eine *πειστικὴ δύναμις*, die nie versagt, denkbar: *οὔτε δὲ γινώσκειν δυνατὸν οἷς χαίρουσιν οἱ πολλοὶ κατὰ τὰς δόξας καὶ μὴ τὸ συγγενικὸν τέλος, οὔτ' εἰ τοῦτό τις ὑποτεθείη γινώσκειν, κἂν πείθειν δύναιτο (πολλαὶ γὰρ αἱ μεταμέλειαι καὶ μεταπτώσεις εἰσὶ τῶν ὑπολήψεων ἐν τούτοις) οὔτ' εἰσὶν ἄλλων οἱ περὶ τὴν φύσιν δεινότεροι· οὐ γὰρ οὖν ἀνείπαιμεν, ἔνθ' ἂν ἀφίκηται, τίνι χαίρουσι τῶν ὑποκειμένων ἢ πρὸς τίνος ἂν μάλιστα σώζοιντο τὸ πλῆθος, ἐκεῖνον δυνήσεσθαι καθυπονοεῖν· ἀλλὰ πολὺ βέλτιον . . . . . ἰδιώτας συμβουλευομένους.*

Auf diese Worte Philodems folgte gleich wider ein neuer Satz des Nausiphanes, von dem leider nur das Ende erhalten ist p. 18 Col. XXIV, 1 *θειν . . . ταπ . . . μα καταφέρονται τῶν δικαίων ἢ τῶν συμφερόντων ἐν ταῖς κοιναῖς . . . ., ἃ πρὸς τὸ κοινῶς συμφέρον ἐναρμόσαι δύναται μάλισθ' οὗτος.* Dafs dies Worte des Nausiphanes sind, zeigt die Art, wie mit den folgenden Worten die Polemik Philodems einsetzt: *πρῶτον τὰ πρὸς ταῦτα οὐ συνορᾶν οἷός τ' ἐστιν, ἀλλὰ πολλῷ συναισθήσεται βέλτιον ὁ προσεληλυθὼς τοῖς κοινοῖς καὶ πολὺν χρόνον ἐπιμελὲς πεποιημένος, ὅπως αὐτοῖς ἀρέσῃ, καὶ διοικήσεται παραινῶν ἅπερ εἰσὶ δυνατοὶ ποιεῖν. Καίτοι Ναυσιφάνης* etc. Der vollständige Satz des Nausiphanes besagte wohl, dafs die Menschen (*οἱ πολλοί*) abweichende und oft irrige Vorstellungen über das gerechte und nützliche hegen, die mit dem wahrhaft gemeinnützigen wieder in Einklang zu bringen, niemand besser versteht als der naturwissenschaftlich gebildete Redner.

Weiter folgt nun die schon oben behandelte Stelle p. 19. 15, 2ff.,

auf deren letzten, dort noch nicht erläuterten Teil, Col. XXV 1ff., ich hier zurückkommen mufs. Wenn die Überredungskunst durch empirische Kenntnis (*ἱστορία*) des einzelnen Volkes, das überredet werden soll, und seiner besonderen Verhältnisse, Sitten und Anschauungen bedingt wäre, so würde die *δύναμις* nur durch sehr umfassendes und zeitraubendes Studium der praktischen Verhältnisse gewonnen werden können. Nausiphanes teilt diese Ansicht nicht. Er meint, wer den verhältnismäfsig kurzen theoretischen Lehrgang seiner Schule durchgemacht habe, werde allen Verhältnissen gewachsen sein und seine Überredungskraft, ungeachtet der nationalen Besonderheiten, an jedem Volke bewähren: *τὴν γὰρ αἰτίαν τῆς πειστικῆς δυνάμεως οὐκ ἐξ ἱστορίας ἀλλ' ἀπὸ τῆς εἰδήσεως τῶν πραγμάτων παραγίνεσθαί φησιν, ὥσθ' ὁμοίως αὐτῷ πεῖθοι ἂν ὁ φυσικὸς ὁποιονοῦν ἔθνος.*

Alle bisher aus dem Text herausgefischten Sätze des Nausiphanes gehörten jener Erörterung an, in der die Kenntnis des *συγγενικὸν τέλος* als Qualification für den staatsmännischen und rednerischen Beruf erwiesen wurde. Sie bezieht sich auf den Inhalt der Rede, auf die materiellen Beweismomente und Überredungsmittel. Aber auch in formeller Hinsicht hatte Nausiphanes die vortreffliche Qualification des *φυσικός* zum Staatsredner zu erweisen gesucht; und zwar hinsichtlich der logischen sowohl als der sprachlichen Form.

Von der *λέξις* (*elocutio*) ist zuerst p. 22 Col. XXVII, 9 in folgenden offenbar nausiphaneischen Worten die Rede: *καὶ μηδὲ „τὸ οὐδα | μῶς διδακτικῆς λέξεως ἀπορεῖν, ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται βέλτιστα χρῆσθαι, καὶ ὡς ἂν μάλιστα περὶ πραγμάτων ἀδήλων οἱ βουλευόμενοι . . . οιντο καὶ μάθοιεν“.* Nausiphanes hatte behauptet, dafs der in der Darstellung schwieriger Probleme der Naturwissenschaft geübte Physiker besonders gut den lehrhaften Stil beherrschen würde, der auch da am Platze sei, wo in politischen Versammlungen die Hörer über schwer zu erfassende Verhältnisse aufgeklärt werden sollen. Das *μηδὲ* am Anfang gehört Philodem, der die durch den vorgesetzten Artikel *τὸ* substantivirte Behauptung des Gegners bestreitet. Von dieser *διδακτικὴ λέξις* scheint, wenn ich von unsicheren Spuren absehe, zunächst wieder die Rede zu sein p. 26. 17, 3: *ἀλλ' ὁπωςδήποτε τὰ μὲν ἐκ συνηθείας τῆς ἔξωθεν ἐπιούσης, τὰ δ' ἐκ τῆς ἐν ψυχῇ κινήσεως ἐπιφέρεται λαλήμασίν τε συγγενεστέραν.*

Es handelt sich hier offenbar um eine Spielart der Stegreifrede, die im Gegensatz zu den Kunstreden der isokrateischen Richtung sich eng an die Umgangssprache anschliefst und daher einem Geplauder

ähnlicher ist als einer Kunstrede. Ob aber hier Nausiphanes redet oder Philodem, läfst sich nicht entscheiden. Dagegen hat Sudhaus gewifs das richtige getroffen, wenn er die Worte p. 27. 18, 5 ff. dem Nausiphanes zuschreibt. Sie enthalten die Schilderung der an der früheren Stelle gerühmten *διδακτικὴ λέξις*: *θαυμαστέον μὲν οὖν φυσιολόγου καὶ τὴν λαλιὰν ὡς συνεστῶσαν ἄκρως κατ' εὐοδίαν τῶν ὡμιλημένων καὶ μεταφοραῖς ἐπὶ τὸ ἀγνοούμενον πρᾶγμα ἄριστα μετενηνεγμένων καὶ οὐ πλάσματι κενῷ καὶ νόμῳ γεγονυῖαν ἀλλὰ τῇ τῶν πραγμάτων φύσει καὶ κατὰ τὴν συνήθειαν*. Als Vorzug dieser *λέξις* wird gerühmt, dafs sie sich einerseits an die im Umgang gebräuchliche Ausdrucksweise hält (*τὰ ὡμιλημένα, κατὰ τὴν συνήθειαν*) und nicht auf conventionellen Schulkunstgriffen beruht (*πλάσματι κενῷ καὶ νόμῳ*), sondern aus der Natur des Gegenstandes erwächst, und doch andererseits der Metaphern nicht entbehrt. Diese Metaphern, die nicht zu müfsigem Schmuck, sondern zur Verdeutlichung eines schwerfafslichen Gegenstandes dienen, sind selbst dem Gebiet der *ὡμιλημένα* entlehnt. Denn die einmalige Setzung des Artikels *τῶν* zeigt, dafs es eben die *ὡμιλημένα* selbst sind, die zur metaphorischen Verdeutlichung dunkler Gegenstände benutzt werden. Dadurch entsteht eine *εὐοδία*, ein leichter, bequemer Gang der Rede, die nicht mit fremdartigem Schmuck überladen ist; und gleichwohl wird die höchste stilistische Wirkung erreicht (*συνεστῶσαν ἄκρως*). Man glaubt hier nicht sowohl ein stilistisches Ideal als den Stilcharakter eines bestimmten Autors schildern zu hören. Dafs dem Nausiphanes dabei der vielgerühmte Stil seines Lehrers Demokritos vorschwebte, ist eine naheliegende Vermutung. Soviel sich erkennen läfst, war Philodem mit diesem stilistischen Ideal an sich einverstanden, machte aber geltend, dafs es zu stark von der vor Gericht und in politischen Versammlungen herkömmlichen Sprechweise abweiche. Col. XXXII Anf. ist noch von dem Stil des Weisen die Rede (und vielleicht liegen auch hier Worte des Nausiphanes vor), der sich aller gesuchten Kunstmittel enthält: . . . . *ἐπιτετηδευμέναις οὐδ' ἀπηρτημέναις τοῦ συνήθους μεταφοραῖς οὐδὲ ἄλλοις ἐμιμήσατο ματαιότητ' ἀνθρώπων*. Dann folgt eine Schilderung des abweichenden Geschmacks des Publicums, dem es vor allem darauf ankommt, dafs die Redner so reden, wie es vor Gericht und in politischen Versammlungen nun einmal üblich ist: *οἵ γε* (oder *δὲ*) *μεῖζον τελέως οὐδὲν συμπαραφέρουσι τῆς ἀξιώσεως τοῦ ἀκούειν, ὡς εἰθίσθησαν ἀκούειν ἐν ταῖς ἀγωνο . . . . | . . . αι . . αλλον . . . λε . | . . . αἷς συνόδοις, περὶ ὧν ἕκαστος ἐν φροντίδι μεγάλῃ καθίσταται· ὅθεν οὐδέποτε τούτου*

πρὸς τοιαύτην συνήθειαν λαλιᾶς ἀποταθέντος, ὅσον τέ τι ἐπᾶραι ἐδυνήθη τοιούτου ζηλώματος κεχωρισμένου παντός, οὐδ' ὁ τῆς φωνῆς ἀποδοθήσεται χαρακτὴρ εἰς τοὺς πολ⟨λ⟩οὺς ἐπιτήδειος, ἀλλὰ πολ⟩λοῖς δόξει μαίνεσθαι ⟨ἐκ τῆς⟩ πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διαπτώσεως. Es kommt auch hier weniger auf die Worte an als auf den Grundgedanken von Philodems Widerlegung. Es ist klar, dafs er die von Nausiphanes gerühmte Stilrichtung des Physikers wegen ihrer Abweichung von dem herkömmlichen rhetorischen Stil als für die rednerische Praxis unzweckmäfsig zu erweisen suchte. Auch Col. XXXIII 15 ff. ist derselbe Gedanke kenntlich: *Ὅταν οὖν — μὴ λάβῃ τὸν χαρακτῆρα τῆς φωνῆς τὸν εἰθισμένον,* und zu demselben Gedankengang gehört es auch, wenn p. 29. 19, 1 die Blindheit der an anderen Stil gewöhnten Menge gegen die Vorzüge des philosophischen Stils mit den Worten geschildert wird: *ἀποτετυφλωμένης δὲ τῆς τοῦ τυχόντος ψυχῆς πρὸς τὴν αἴσθησιν αὐτῆς, οὐδὲν ἰσχύει πρὸς τοὺς πολλούς.*

Nicht nur in der äufsern sprachlichen Form (*λέξις, elocutio*), sondern auch in der logischen Form der Beweisführung wird, nach der Ansicht des Nausiphanes, der Physiker alle andern Redner übertreffen. Diesen Punkt erörtert Philodem p. 36—47. Es ist mir in diesem Teil noch nicht gelungen, den Zusammenhang des Ganzen zu verstehen. Ich mufs mich daher begnügen, das wenige kurz hervorzuheben, was sich schon jetzt mit Sicherheit über die von Philodem bekämpften Behauptungen des Nausiphanes sagen läfst. Gegen Ende des Abschnitts p. 46. 33, 7 stofsen wir auf eine sehr bemerkenswerte Äufserung, die sicherlich dem Nausiphanes gehört: *ἐπεὶ καὶ τἀκόλουθον καὶ τὸ ὁμολογούμενον ἐν τοῖς λόγοις ἐνορᾶν καὶ τίνων ληφθέντων τί συμβαίνει, ληπτέον οὕτως ὑπὸ τὴν τῶν ὅλων διάγνωσιν, ἄλλως δ' οὐ νομιστέον ἐγγείνεσθαι.* Es ist dies wohl als ein Beweis für die Überlegenheit des Physikers aufzufassen. Die Beurteilung der Reden hinsichtlich der logischen Übereinstimmung und Folgerichtigkeit und hinsichtlich der Gültigkeit der in ihnen verwendeten Schlüsse, kann sich nur der aneignen, der, wie der Physiker, die Logik in den Zusammenhang der Erkenntnis des Weltalls (*ἡ τῶν ὅλων διάγνωσις*) hineinstellt. Dem Philodem kann dieser Gedanke nicht gehören, da er offenbar darauf abzielt, die Unentbehrlichkeit der Naturphilosophie für den Redner zu erweisen. Von seiner Polemik ist am Anfang von Col. XLVI ein dürftiger und nicht ganz verständlicher Rest erhalten. Die Z. 8 mit *πάντα γὰρ* beginnenden Worte bilden die Fortsetzung der eben ausgeschrie-

benen Worte des Nausiphanes; sie konnten sich unmittelbar an jene anschliefsen: *πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα ἀπὸ τῆς φυσικῆς καὶ μετὰ λόγου τῶν τε ἀδήλων σταθμήσεως καὶ τῶν ὑπαρχόντων ἐπιλογιστικῆς θεωρίας ἁλίσκετ', ἄλλως δ' οὐδαμῶς, ὥστε καὶ ὁδῷ γίνεσθαι καὶ οὐκ ἰδίαις τινῶν ἐμπειρίαις τὰ πράγμαθ', ὥς φασιν, οὐκ εἰδότων.* Ich beziehe *τὰ τοιαῦτα* auf die Col. 33 (p. 46) aufgezählten Dinge: *τὸ ἀκόλουθον, τὸ ὁμολογούμενον, τὸ τίνων ληφθέντων τί συμβαίνει.* Mit *ἄλλως δ' οὐδαμῶς* wird das *ἄλλως δ' οὔ* 33, 12 nachdrücklich wieder aufgenommen. In den Worten *ὥστε καὶ ὁδῷ γίνεσθαι* u. s. w. liegt das Zugeständnis, dafs eine Behandlung der logischen Disciplin ohne Naturphilosophie möglich ist, aber sie wird keinen streng methodischen Charakter tragen, sondern ein subjectives, empirisch angeeignetes Können gewisser Leute sein, die selbst zugeben, von der Natur der Dinge nichts zu wissen. Dies scheint eine Anspielung auf die Lehre der megarischen Eristiker zu sein; wenigstens trifft das gesagte auf sie vollkommen zu.

In dem voraufgehenden Hauptteil dieses Abschnitts von p. 36 an handelt es sich zunächst um die Behauptung des Nausiphanes, dafs das Beweisverfahren in der politischen Rede von dem in der Naturphilosophie zur Anwendung kommenden nicht wesentlich verschieden sei. Nur trete in der Rede an Stelle der ausführlichen und wissenschaftlichen eine abgekürzte Beweisform, an Stelle der Induction (*ἐπαγωγή*) das Beispiel (*παράδειγμα*), an Stelle der Deduction (*συλλογισμός*) das Enthymem. Die Begriffe sind uns aus Aristoteles bekannt, den wir für ihren Urheber hielten. Wir erfahren hier, dafs sie schon vor ihm vorhanden gewesen sind. Denn eine Abhängigkeit des Nausiphanes von seinem Zeitgenossen Aristoteles ist nicht wahrscheinlich. Da der Unterschied zwischen Syllogismus und Induction einerseits und Enthymem und Beispiel andererseits kein materieller, sondern nur ein formeller ist, so folgert Nausiphanes, dafs wer jene beherrscht, auch diese handhaben kann. Nur die sprachliche Ausdrucksform (*σχῆμα λόγου*) ist verschieden, das Schlufsverfahren selbst ist beidemal das gleiche. Wer in der Naturphilosophie richtig schliefsen und beweisen gelernt hat, der wird es auch in der Staatsrede können. Dafs dies die Ansicht des Nausiphanes war, entnehmen wir aus der ausführlichen Polemik Philodems, die leider nicht so gut erhalten ist, dafs sich der ganze Gedankengang überblicken liefse. Ich führe nur ein paar Hauptstellen nach Sudhaus' Ergänzung an: p. 36. 24, 9 *καὶ μόνον δεῖν οἰόμενος τῷ σχηματίσαι διαφέρειν σχεδὸν τόν τε τοῦ σοφοῦ λόγον καὶ τὸν*

τοῦ πολιτικοῦ ῥήτορος, ὥσπερ δὴ ταῖς διανοήσεσι μὲν οὐ διαφέροντας τοὺς τὴν ἀλήθειαν κατὰ φύσιν ἐγνωκότας τῶν πολιτικῶν ῥητόρων, σχήματι δὲ μόνον λόγων, καὶ ταῦτα πρὸς οὐδένα λόγον κατεσκευασμένων. Τί γὰρ ὁ συλλογισμὸς καὶ ἡ ἐπαγωγὴ δύνατ', εἰ ταὐτό τι σημαίνει τῷ ἐνθυμήματι καὶ παραδείγματι; ἢ τί τὸ σοφὸν οὕτως λαλεῖν καὶ μὴ οὕτως, εἴπερ ὁμοίως δηλοῦται τὰ πράγμαθ' ἑκατέρως; p. 37. 25, 5 *Ἀλλ', ὡς ἔοικεν, πρότερον ὑποκεῖσθαι δεῖ τὴν τῶν πραγμάτων εἴδησιν, εἰ μέλλει τις ἐνθυμήσεσθαί τι τῶν πολιτικῶν ὀρθῶς ἢ διδάξειν τὸ συμφέρον· ὥσθ' ἕτερόν τι ῥητέον περὶ τοῦ τὴν πολιτικὴν ἐπιστήμην ἔχειν τὸν φυσικόν.*

Als gemeinsame Eigentümlichkeit der naturphilosophischen Darstellung und der politischen Rede hatte Nausiphanes das Schliefsen aus dem wahrgenommenen (empirisch gegebenen) auf das nicht wahrnehmbare (z. B. das zukünftige) bezeichnet: p. 38. 26, 1 *ἀεὶ χρήσιμον διαλογισμὸν ὄντα ἐκ τῶν φανερῶν ἂν καὶ ὑπαρχόντων περὶ τῶν μελλόντων, καὶ τοὺς πραγματικωτάτους ἀεὶ τῶν προεστώτων εἴτε δημοκρατίας εἴτε μοναρχίας εἴθ' ἧς δήποτε πολιτείας τοιούτῳ τρόπῳ διαλογισμοῦ χρωμένους.* Philodems Widerlegung dieser Ansicht steht Col. XL. Der Anfang des Satzes mufs ergänzt werden: *οὐ γὰρ εἰ τῷ αὐτῷ χρῆται διαλογισμῷ ἐν τοῖς ἑαυ]τοῦ πράγμασιν, ᾧ ὁ πολιτικὸς ἐν τοῖς πολιτικοῖς, διὰ τοῦτο καὶ τὸ τοῦ πολιτικοῦ δύναται ποιεῖν ἔργον· καὶ γὰρ τοῖς τοῦ γεωμέτρου ποιήσει τὸ ἀνάλογον, ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτ' ἀπὸ φυσιολογίας γεωμετρήσει· ἐχόμενον γὰρ παντὶ τάχα ἀκολουθεῖ τῷ τῶν ἀδήλων τι ταῖς αἰσθήσεσι θεωροῦντι τὸ διὰ τοῦ φανεροῦ τὸ ἀφανὲς συλλογίζεσθαι. Καὶ πολιτικὸς γοῦν τοιούτῳ συλλογισμῷ χρῆται καὶ ἰατρὸς καὶ γεωμετρικός, ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο τούτων ἕκαστος τὸ ἑκάστου δυνήσεται θεωρεῖν, ὅτι ταὐτὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἑαυτῷ ποιεῖ.* Durch diese Sätze der Polemik Philodems glaube ich das über die Ansicht des Nausiphanes bemerkte genügend begründet zu haben.

Ein weiteres Argument des Nausiphanes treffen wir Col. XLIII an. Der Naturphilosoph, sagte er, sei in der Kunst der Gesprächführung erfahren. Nun bestehe aber zwischen der Gesprächführung und der zusammenhängenden Rede ein solches Verhältnis, dafs wer in der einen Meister sei, es notwendig auch in der andern sein müsse. Auch dieser Unterschied sei ein blofs formaler. Wer es verstehe, im Gespräch jede einzelne Frage so zu formuliren, dafs er die Zustimmung des *ἀποκρινόμενος* erzwinge, und dabei kein Wort zu viel und keines zu wenig zu gebrauchen, der werde auch in zusammenhängender Rede im Stande

sein, in der Behandlung jedes einzelnen Punktes das zur Überzeugung des Hörers erforderliche Maſs einzuhalten: *ὁ γὰρ μακρῷ λόγῳ καὶ συνειρομένῳ καλῶς χρώμενος ἄριστα χρήσεται καὶ τῷ διὰ ἐρωτήσεως καλουμένῳ, καὶ ὁ τούτῳ κἀκείνῳ, ὅτι καὶ τὸ ἐπὶ τοῦ συνειρομένου γινώσκειν μέχρι ὅσου τοῖς ἀκούσασι γνώριμον δεῖ ποιεῖν τὸ πῖπτον ὑπὸ μίαν διάνοιαν ταὐτό τί ἐστι τῷ δύνασθαι θεωρεῖν, μέχρι ὅσου προτείνων οὔτ' ἂν ἐλλείποι τις οὔθ' ὑπερβαίνοι τοῦ προάξοντος τὸν ἀποκρινόμενον ἐπὶ ὁμολογίαν ἀγνοουμένου πράγματος.* Ein wichtiger Begriff in dieser hinlänglich klaren Erörterung ist *τὸ πῖπτον ὑπὸ μίαν διάνοιαν.* Er wird in seiner Bedeutung für die Lehre des Nausiphanes klargestellt durch das, was in der voraufgehenden und folgenden Columne über die Kunst der Einteilung gesagt wird. Sowohl in der Gesprächführung als in der Rede kommt es darauf an, den Gegenstand, dessen Erkenntnis man dem Hörer vermitteln will, auf die richtige Art in *κεφάλαια* zu zerlegen. Nur der *ὀρθῶς φυσιολογῶν* versteht, nach Nausiphanes, diese Kunst. Vgl. p. 43. 31, 3 *κατανενοηκὼς μόνος ἂν δύναιτο κατὰ τηλικαῦτα διαιρῶν προτεῖναι, καθ' ὅσα τὸ φῆσαι καὶ ἀποφῆσαι μὴ περὶ τῶν φανερῶν ὅπῃ εἰσίν, ἀλλὰ περὶ τῶν ἀδήλων καὶ ἀδιαλήπτων, τοῖς μανθάνουσι προτατέον* und p. 42. 30, 2 *οὔκουν ἔστιν ἀδύνατον, ἰσχύσειν ἐν ἐκείνῳ τῷ παλαίσματι διαλέγεσθαι τὸν ὀρθῶς φυσιολογοῦντα, ὅτι οὕτω πάνυ χρῆται, κατὰ πηλίκα τινὰ διαιρῶν τὰ τοῦ λόγου καθ' ἕκαστα μέχρι τοῦ ποιεῖν κεφαλαιώματά τινα κατὰ τοὺς τούτων ἐναργῆ ἐπιστήμην ἀπειργασμένους.* Also nur der *ὀρθῶς φυσιολογῶν* ist beiden Arten der Rede, der zusammenhängenden wie der erotematischen, gewachsen

Abzutrennen von dem bisher besprochenen ist die Erörterung auf p. 48—50. Nausiphanes hatte behauptet, daſs die Physiologie nicht bloſs eine gute Vorbereitung für das rhetorische Studium sei und die spätere Aneignung der rednerischen *δύναμις* erleichtere, sondern diese selbst unmittelbar erzeuge. Vgl. p. 35. XXXVIII, 12 *δῆλον τοίνυν ἤδη καὶ διότι μωρία πολλή τίς ἐστιν τὸ φάσκειν εὐθὺς ἕξιν τιν' ἐγγίνεσθαι πολιτικῶν λόγων ἀπὸ φυσιολογίας* und p. 20 Col. XXV, 11 ff., wo Philodem der Ansicht, daſs der Physiker der beste Redner sei *καθόσον ἀπὸ φυσιολογίας ἔστι τὴν πολιτικὴν ἐμπειρίαν καὶ τὴν δεινότητα παραγίνεσθαι,* vermittelst einer Alternative zuleibe geht: *πότερον οὖν εἰ προσλάβοι, λέγει, τὴν τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ἐμπειρίαν καὶ τοῦ πλήθους καταμάθοι τοὺς ἐθισμοὺς . . καὶ τὴν φυσιολογίαν ο . . . . νημα . . . . | ξαιτο τὴν τῶν πολιτικῶν λόγων δύναμιν, δυναμένη τὰς ἐμπειρίας συλλαμβάνειν, δι'*

ὧν συλλογισθήσεται τὸ πλήθει συμφέρον ἢ καὶ ἕξιν αὐτὴν νομίζουσιν εὐθὺς ἐνεργάζεσθαι τῆς δυνάμεως ταύτης, ὥστε μηδὲν ἔτι μελέτης ἄλλης προσδεῖσθαι τὸν φυσικὸν μηδ' ἱστορίας πλείονος, πρὸς ἧς μεταλαμβάνει πᾶς ἐμ πολιτικοῖς πράγμασιν ἀναστρεφόμενος. Εἰ μὲν γὰρ τὸ πρότερον u. s. w. Die Alternative wird dann der folgenden Erörterung zugrunde gelegt und zunächst die erste, dann die zweite Möglichkeit ausführlich widerlegt. Da die zweite Behauptung viel weiter geht als die erste, so hätte Philodem sie nicht zu widerlegen brauchen, wenn sie nicht thatsächlich von Nausiphanes aufgestellt worden wäre. Was er über die Beurteilung der Folgerichtigkeit und logischen Übereinstimmung, über das Schlufs- und Beweisverfahren, über die Kunst der Einteilung, über die *λέξις* vorbrachte, diente dem Beweis dieser zweiten Behauptung. Es sollte zeigen, dafs man durch Aneignung der *φυσιολογία* unmittelbar auch die rhetorische *ἕξις* erlange. Dem gegenüber macht Philodem hauptsächlich geltend, dafs für den politischen Redner praktische Erfahrung in politischen Dingen unentbehrlich sei und dafs er nur durch diese ein politischer Redner werde. Nausiphanes dagegen meinte, der naturphilosophisch gebildete brauche nur die erworbene *ἕξις* auf das politische Gebiet anzuwenden, um ohne weiteres ein tüchtiger Staatsmann zu werden. Die Fähigkeit dazu besitze er, auch wenn er keinen Gebrauch von ihr mache: p. 48. 34, 1 *ὥστε τοῦτον τὴν ῥητορικὴν ἕξιν ἔχειν κατὰ τὸ εἰρη]μένον φήσει τις, κἂν μηδέποτε ῥητορεύσῃ διὰ τὸ μὴ προσιέναι τοῖς κοινοῖς. Καὶ γὰρ τεκτονικὴν φαμεν ἕξιν ἔχειν οὐ τὸν ἐνεργοῦντα μόνον οὐδ' εἰς ἐνέργειαν αὐτὴν ἀποβλέποντες ἀλλ' εἰς τὸ δύνασθαι λαβόνθ' ὕλην καὶ τὰ προσήκοντ' ὄργανα δημιουργεῖν τὸ ἀπὸ τῆς τεκτονικῆς ἔργον, ὡς ἐπ' ἰατρικῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν. Ὥστε πῶς οὐχὶ καὶ τὴν ῥητορικὴν τῷ φυσικῷ φήσαιμεν ἀκολουθεῖν, εἴπερ ἄρα παρατεθέντων πραγμάτων, ἐν οἷς ὁ πολιτικὸς καὶ ῥήτωρ ἀγαθὸς οἱονεὶ δημιουργεῖν τὴν ὀρθὴν δημηγορίαν, δύναιτ' ἂν κατὰ τρόπον ὡσεὶ καί τις ἄλλος διαλεχθῆναι περὶ αὐτῶν.* Da hier nicht in Form eines Berichts, sondern in directer Rede die Ansicht des Nausiphanes ausgesprochen wird und da im folgenden der Vergleich mit dem *τεκτονικός* als unzutreffend dargethan wird, so sind wir berechtigt, die ausgeschriebenen Worte als wörtliches Citat aus der Programmrede des Nausiphanes aufzufassen.

Der durch die nachgewiesenen Reste hinlänglich charakterisirte Standpunkt des Nausiphanes ist im höchsten Grade bezeichnend für die Entwicklungsstufe des höheren Unterrichtswesens bis tief in die

zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts hinein. Er zeigt uns das unveränderte Fortdauern des sophistischen Bildungsideals bis in diese Zeit. Nausiphanes teilt zwar nicht den Subjectivismus und Skeptizismus der meisten Sophisten, aber darin gleicht er ihnen, dafs er die *πολιτικὴ δύναμις*, als deren Lehrer er auftritt, nicht auf ethisch-politische Wissenschaft begründet, sondern auf das formale Können in Rede und Gesprächsführung, das sich als Nebenproduct aus den naturphilosophischen Studien ergeben soll. Auch ist er noch von jenem ungeklärten Begriff der *παιδεία* beherscht, der Philosophie und Rhetorik in einer dem inneren Wesen dieser Disciplinen widersprechenden Weise mit einander verkoppelt. Die Wissenschaft wird in den Dienst der formalen Geistesbildung gestellt und dadurch in ihrer freien Entfaltung gehemmt. Nicht minder wird das eigentliche Wesen jenes rhetorischen und dialektischen Könnens, dessen der praktische Staatsmann bedarf, von Nausiphanes verkannt und dadurch an vollkommener Ausbildung gehindert. Die *σοφία* und *παιδεία*, die Nausiphanes vertritt, ist in ihren Wurzeln *φυσιολογία*, in ihren Früchten *ῥητορική* und *πολιτικὴ δύναμις*. Eine politische Wissenschaft scheint es für ihn nicht zu geben.

Solange bei den Lehrern der Weisheit solche Anschauungen möglich waren, kann sich auch im Volksbewufstsein nicht die klare Scheidung der Begriffe Philosophie und Rhetorik vollzogen haben und im Sprachgebrauch zum Ausdruck gekommen sein. Für die allgemeine Anschauung war immer noch die *ῥητορική* und *πολιτικὴ δύναμις* das wesentlichste Stück der *σοφία*. Eine *σοφία*, der dieser Bestandteil fehlte, würde der Mehrzahl der Menschen vielleicht achtungswert, aber nicht begehrenswert erschienen sein. Wer es in erster Linie auf die Ausbildung zum praktischen Staatsmann und Redner abgesehen hatte, konnte sein Streben immer noch als *φιλοσοφία*, sich selbst als *φιλοσοφῶν* bezeichnen. Dafs Philosophie und Rhetorik vom Bewufstsein des Volkes als zwei ihrem Wesen nach grundverschiedene Disciplinen erfafst wurden und diese Einsicht auch den Sprachgebrauch so umgestaltete, dafs das Wort *φιλοσοφία* den Sinn erhielt, den wir damit verbinden, hat erst Aristoteles bewirkt. Hand in Hand damit geht die Abgrenzung des Begriffs der Philosophie gegen die Begriffe Sophistik und Eristik. Erst nachdem diese doppelte Scheidung sich vollzogen hatte und in das allgemeine Bewufstsein übergegangen war, konnte der Ausdruck *φιλόσοφοι* die gangbare Bezeichnung dieser bestimmten Klasse von Lehrern und ihres Berufs werden.

Natürlich war Aristoteles, indem er diese Scheidung der Begriffe

vollzog, den Spuren Platons gefolgt. Platon ist, wie wir sahen, der erste gewesen, der die in anderem Sinne längst gebräuchlichen Ausdrücke *φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφεῖν* für die wissenschaftliche Forschung gebraucht hat, die zu keinem anderen Zweck als um der Erkenntnis der Wahrheit willen unternommen wird und bis zu den letzten Gründen alles Seins vorzudringen sucht. Gewifs war ihm Sokrates darin vorangegangen, dafs er für sich selbst an Stelle der sophistischen Weisheit nur die Weisheitsliebe, das Streben nach Weisheit in Anspruch nahm; ihm gebührt auch der Ruhm, die wissenschaftliche Ethik begründet und dadurch ein neues Bildungsideal aufgestellt zu haben. Aber die volle Tragweite des Begriffs Philosophie hat er schwerlich geahnt. Platon hat zuerst aus der Philosophie, wie es seine Auffassung derselben erforderte, die Rhetorik reinlich ausgeschieden, die bis dahin, um mit Aristoteles zu reden, *ὑπεδύετο ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς*. Er hat auch gegen die sophistische Eristik durch Ausbildung einer wissenschaftlichen Dialektik das Gebiet der Philosophie abzugrenzen gesucht. Andererseits hat er das Gebiet des philosophischen Denkens mächtig erweitert, indem er die Einheit und Unendlichkeit der Wissenschaft erkannte. Die wahre Wissenschaft läfst sich nicht durch künstlich gezogene Schranken auf ein einzelnes Gebiet beschränken. Sie mufs alle Gebiete der Natur und des Menschenlebens in ihr Bereich ziehen, um zu einer einheitlichen, allseitig wohlbegründeten Weltanschauung zu gelangen. Sie kennt kein *ὑπὲρ ἡμᾶς* und kein *οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*. Dies ist die positive Kehrseite zu der Ausschliefsung der sophistischen Rhetorik und Eristik. Die Philosophie wächst über die Aufgabe der Jugenderziehung hinaus, an der sie sich zuerst versucht hatte. Den Anspruch auf diese giebt sie nicht auf. Aber ihr Wesen erschöpft sich nicht mehr in der *παίδευσις*. Die Wissenschaft ist zwar das beste Mittel, die jungen Leute zu einer hohen Auffassung ihrer Lebensaufgabe zu erziehen, aber diese können ja nur von ihr kosten. Denn die Wissenschaft ist unendlich. Nur wer ihr das ganze Leben widmet, kann es in ihr zu etwas bringen. Ja, das einzelne Menschenleben reicht nicht, sie zu erfassen. Sie ist auch nicht blofs erstrebenswert, weil sie zur richtigen Gestaltung des praktischen Lebens, des Einzellebens wie des Lebens der Gesellschaft, anleitet, sondern um ihrer selbst willen. Durch Weisheit wird der Mensch Gott ähnlich, wird der Wert seines Daseins unberechenbar gesteigert. Neben den *πρακτικὸς βίος* stellt sich der *θεωρητικὸς βίος* als eine gleichberechtigte Form des höchsten Menschentumes. Darum ist die Schule, die diese Auffassung der Philosophie verwirklichen soll,

keine Abrichtungsanstalt fürs praktische Leben, sondern in erster Linie ein den Zwecken wissenschaftlicher Forschung geweihtes Institut. Nur accidentiell dient sie auch der Jugenderziehung und erhebt den Anspruch, dies besser als jedes andere Institut zu thun. Von der Jugend, die an dem Unterricht der Schule teilninmmt, begnügt sich weitaus der gröfste Teil mit dem *paucis philosophari* kurzer Studienjahre, um den Gewinn derselben ins praktische Leben mitzunehmen; wer den Beruf zur Wissenschaft fühlt, bleibt in der Gemeinschaft der Schule, bis er selbst zum Lehrer herangereift ist. So ist die Organisation der Schule, die zu dauerndem Bestand gegründet ist, dem Bedürfnis der unendlichen fortschreitenden Wissenschaft angepafst. Es wird ihr nie an Nachwuchs fehlen. Denn es ist ein fester Mittelpunkt geschaffen, um den sich alle sammeln können, die in dem gleichen Sinne weiter lehren und lernen wollen.

Eine notwendige Folge der geschilderten Auffassung der Wissenschaft war es, dafs die mathematischen Disciplinen und die Naturwissenschaft mit der Geisteswissenschaft vereinigt wurden. Die attische φιλοσοφία, wie sie in dem sophistischen Unterrichtswesen sich darstellte, hatte diese Disciplinen vernachlässigt. Auch Sokrates war ihnen abgeneigt. Zu dem Ideal der πολιτικὴ ἀρετή liessen sie sich nur durch gekünstelte Deductionen in Beziehung setzen, wie sie uns bei dem Jonier Nausiphanes begegnet sind. Aber vom Standpunkt der einheitlichen und unendlichen Wissenschaft liefs sich die Trennung nicht aufrecht erhalten. Es mufste der Versuch gemacht werden, alles wissenschaftliche Erkennen zu einem System zusammen zu fassen.

Es ist also zweifellos, dafs schon Platon die Abgrenzung und die Ausdehnung der Philosophie vollzogen hat, die ihr in der weiteren Entwicklung geblieben ist; besonders auch die Abgrenzung gegen Rhetorik und Sophistik, die auf Zerstörung des sophistischen Bildungsideals abzielte und die uns für unser Thema hauptsächlich interessirt. Aber erst lange nach seinem Tode, erst durch die Wirkung der aristotelischen Lehre, sind die Früchte seiner Arbeit allgemeiner Culturbesitz geworden und hat sich das höhere Unterrichtswesen nach seiner Idee umgestaltet. Solange er lebte, stand er mit seiner Auffassung der φιλοσοφία allein. Nur seine Schüler teilten sie mit ihm. Das glaube ich durch meine Betrachtung der andern sokratischen Schulen und des Nausiphanes erwiesen zu haben. Ich lege dabei nicht auf den Sprachgebrauch der Ausdrücke φιλοσοφεῖν und φιλόσοφος das Hauptgewicht. Es ist möglich, dafs Antisthenes und Aristippos sich φιλόσοφοι, ihre Be-

strebungen *φιλοσοφία* nannten. Aber in dem tieferen Sinne, den Plato ihnen beigelegt hat, waren diese Ausdrücke keine zutreffende Bezeichnung ihres Bildungsideals. Die Abgrenzung und die Ausdehnung der Philosophie, die ich geschildert habe, ist bei Lebzeiten Platons von keinem von ihm unabhängigen Lehrer anerkannt worden. Es ist daher die Darstellung Ciceros de orat. III 59—73, welche die Trennung des philosophischen vom rhetorischen Unterricht (*ut alii nos sapere, alii dicere docerent*) als eine seit Sokrates fertige Thatsache und als gemeinsames Erbe der ganzen Philosopie seit Sokrates betrachtet, ungeschichtlich. Getrennt von der Philosophie war schon ihrem Ursprung nach die vulgäre Rhetorenschule, die sich begnügte ihren Zöglingen die Technologie der Gerichtsrede äußerlich und mechanisch einzupauken. Dagegen sind Antisthenes, Isokrates, Aristippos, Nausiphanes und nicht minder die Eristiker ganz einig darin, daß sie ihre Zöglinge nicht nur *sapere* sondern auch *dicere* lehren wollen. Auf die geschichtliche Bedeutung des ciceronischen Berichts werde ich später zurückkommen.

Die Thatsache, daß Platon den Begriff der Philosophie umgestaltet und das Wort in einem neuen, ihm eigentümlichen Sinne gebraucht, verrät sich z. B. darin, daß er so häufig den Substantiven *φιλοσοφία* Attribute wie *ὀρθός, ἀληθινός* beifügt und entsprechende Adverbia dem Verbum *φιλοσοφεῖν*. Diese Zusätze waren nötig, auch in Platons späteren Jahren, weil der Begriff immer noch ein fließender war und weil seine Verwendung der Ausdrücke von dem allgemeinen Sprachgebrauch abwich. Ich entnehme ein paar Beispiele aus Ast's Lexikon: *φιλοσοφέω* Phaedr. 249 *A πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως* (scil. *ψυχή*). Lysis 203 D *φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου*. Phaed. 67 *E τῷ ὄντι ἄρα - οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι.* Rep. V 473 D (*ἐὰν μὴ*) *δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς*. X 619 D *εἴ τις ἀεὶ ὑγιῶς φιλοσοφοῖ*. Soph. 253 E *τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι*. Phil. 57 D *τὴν τῶν ὄντως φιλοσοφούντων ὁρμήν*. — *φιλόσοφος*. Phaed. 64 B *οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι*. 64 E *ὅ γε ὡς ἀληθῶς φιλόσοφος*. Rep. II 376 B *ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον*. V 475 E *τοὺς δὲ ἀληθινούς* (*φιλοσόφους*) .... *τίνας λέγεις; Τοὺς τῆς ἀληθείας .... φιλοθεάμονας*. VI 486 D *ἐπιλήσμονα ἄρα ψυχὴν ἐν ταῖς ἱκανῶς φιλοσόφοις μήποτε ἐγκρίνωμεν*. — *φιλοσοφία*. Phaedr. 239 B *ἡ θεία φιλοσοφία*. Rep. VII 521 B *τὸν* (*βίον*) *τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας*. 521 C *ψυχῆς περιαγωγὴ ... εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι*. Sehr häufig begegnet die Verbindung *φιλόσοφος φύσις*

(resp. ψυχή). Das Adjectiv φιλόσοφος kann wohl gelegentlich substantivirt werden, aber ein eigentliches Substantiv ist es noch nicht geworden. Die etymologische Bedeutung wird noch lebhaft empfunden. Auch bezeichnet es immer nur ein von Platon aufgestelltes Ideal wissenschaftlichen Strebens, nie eine in der Wirklichkeit vorhandene, nach ihrem Beruf so zu benennende Menschenklasse. Erst viel später ist das Wort φιλόσοφος so erstarrt, daſs es zu einer äuſseren Berufsbezeichnung werden konnte.

Es ist nicht meine Absicht, den Sprachgebrauch in alle Nuancen zu verfolgen. Das beigebrachte genügt, um zu zeigen, daſs bis in Platos späteste Jahre seine Verwendungsweise dieser Ausdrücke von dem allgemeinen Sprachgebrauch abwich. Wie hätte auch sonst Isokrates, ohne sich lächerlich zu machen, bis in seine spätesten Jahre die Ausdrücke in einem ganz anderen Sinne verwenden können. Uns berührt es ja freilich seltsam, wenn dieser Mann sich Philosophie zuschreibt, weil wir unwillkürlich die spätere Vorstellung mit dem Worte verbinden. Für die Zeitgenossen, soweit sie nicht grundsätzlich einen andern Standpunkt in der Erziehungsfrage einnahmen, lag darin nichts auffallendes oder anstöſsiges. Eine Überhebung könnte doch nur darin gefunden werden, wenn er nicht dieselben Ausdrücke auf jeden beliebigen Studenten der Rhetorik anwendete. Sehr bezeichnend für den späteren Bedeutungswandel ist die Äuſserung des Menedemos bei Plut. de prof. in virt. 10 p. 81 F: καταπλεῖν γὰρ ἔφη τοὺς πολλοὺς ἐπὶ σχολὴν Ἀθήναζε σοφοὺς τὸ πρῶτον, εἶτα γίγνεσθαι φιλοσόφους, τοῦ χρόνου δὲ προϊόντος ἰδιώτας, ὅσῳ μᾶλλον ἅπτονται τοῦ λόγου, μᾶλλον τὸ οἴημα καὶ τὸν τῦφον κατατιθεμένους. Nun konnte schon der φιλόσοφος zum ἰδιώτης in Gegensatz gestellt werden und sich selbst so zu nennen, war bei einem Studenten ein Zeichen von Aufgeblasenheit. In der Zeit, wo in Athen Aristoteles und Xenokrates lehrten, hatte sich dieser Bedeutungswandel vollzogen. Indem die Sache sich durchgesetzt und soweit verbreitet hatte, daſs sie vom Volksbewuſstsein in ihrem Wesen erfaſst werden konnte, war auch der entsprechende Sprachgebrauch fest und weiterhin starr und äuſserlich geworden. Wenn im dritten Jahrhundert Timon sämtliche Philosophen, die er zur Zielscheibe seines Spottes macht, als Sophisten bezeichnete, so wurde das von ihren Erben und Nachfolgern als bittere Verunglimpfung empfunden. Andererseits konnte sich im dritten Jahrhundert kein Rhetor mehr herausnehmen, sein ἐπιτήδευμα Philosophie zu nennen, während der Ausdruck σοφισταί für die Rhetoren stets in Gebrauch blieb.

Die Ursache des veränderten Sprachgebrauchs lag in den thatsächlich veränderten Verhältnissen des gesamten Unterrichtswesens. Die platonische Auffassung der Philosophie und die durch sie bedingte Gestaltung der Philosophenschule war nicht auf die Akademie beschränkt geblieben. Sie hatte zuerst in der peripatetischen Schule, dann auch in den beiden grofsen nacharistotelischen Schulen, Stoa und Garten, Nachahmung gefunden. Dafs die vier grofsen Schulen, die seit dem Ende des vierten Jahrhunderts in Athen bestanden und das wissenschaftliche Leben beherrschten, alle neben der Ethik auch Logik und Physik lehrten und alle die sophistische Rhetorik und Eristik aus dem Gebiet der Philosophie ausschlossen, darf als vollständiger Sieg der platonischen Auffassung angesehen werden. Das sophistische Bildungsideal war überwunden und ist erst viel später unter ganz anderen Culturbedingungen in modificirter Gestalt wieder aufgelebt. Da die Eristik, durch die aristotelische und stoische Logik überwunden, im Lauf des dritten Jahrhunderts ganz versiegte, da auch ein Mittelding zwischen philosophischer und rhetorischer Ausbildung, wie es die alte Sophistik geboten hatte, von der aufgeklärten Zeit nicht mehr geduldet wurde, so blieb von der Sophistik nichts anderes übrig, als die vulgäre Rhetorenschule. An ihr blieb denn auch der Name der Sophistik haften, wie man sich aus Philodem leicht überzeugen kann. Aus ihr ging in der Kaiserzeit eine neue Sophistik hervor.

Das Verhältnis der einzelnen Philosophenschulen zur Rhetorik ist zwar ein mannichfach verschiedenes, sowohl hinsichtlich der Wertschätzung als hinsichtlich des eigenen Lehrbetriebes. Aber darin sind sie alle einig, dafs sie die Sophistik und rhetorische Philosophie verwerfen, der Philosophie selbständige, über die blofse praktische Ausbildung zur *πολιτικὴ ἀρετή* hinausreichende Aufgaben stellen und die rhetorische Ausbildung, soweit sie ihr überhaupt einen Wert beimessen, als ein niedrigeres Bildungsziel neben das höhere der Philosophie stellen. Die praktische Folge war, dafs die Rhetorenschule nicht mehr mit der Philosophenschule als solcher, die ein Wesen anderer Ordnung geworden war, sondern höchstens noch mit dem Rhetorikunterricht, den einige Philosophen erteilten, rivalisiren konnte, im allgemeinen aber eine selbständige und von der öffentlichen Meinung anerkannte Stellung neben der Philosophenschule einnahm.

Vor allem ist es wichtig für unseren Zweck, das Verhältnis des Aristoteles zur Rhetorik richtig aufzufassen. Da gerade er auch die Rhetorik als Unterrichtsgegenstand in den Lehrplan seiner Schule auf-

genommen hat, so kann es zunächst parodox scheinen, wenn ich ihm das Verdienst zuschreibe, die Philosophie für immer aus der drückenden Umarmung der Rhetorik befreit zu haben. Aber eben dadurch, dafs er diese Disciplin selbst bearbeitete, hat er ihr Verhältnis zur Philosophie endgültig geklärt und für die Zukunft der für beide Teile schädlichen Vermischung vorgebeugt.

Über den Begriff der *σοφία* ist Aristoteles mit Platon ganz einig. In dem ersten Kapitel des ersten Buches der Metaphysik entwickelt er, dafs nur die auf Ursachen und Principien bezügliche Wissenschaft auf den Namen *σοφία* Anspruch hat: *ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, δῆλον.* Das beste Recht auf diesen Namen hat diejenige Principienwissenschaft, die von den ersten und allgemeinsten Principien handelt, *ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική.* Diese Wissenschaft in ihrer objectiven Vollendung gedacht ist die *σοφία κατ' ἐξοχήν* oder *πρώτη σοφία*; die Forschung, die nach diesem Wissen strebt, die Wissenschaft im subjectiven Sinne von den obersten Principien ist die *πρώτη φιλοσοφία.* Hierin liegt, dafs Aristoteles auch eine weitere Anwendung des Begriffs *σοφία* zuläfst. Er kennt eine Gradation verschiedener *σοφίαι,* in denen je nach der Würde des Gegenstandes und der Exactheit des Erkennens das Wesen der *σοφία* mehr oder weniger vollkommen verwirklicht wird. Je allgemeiner der Gegenstand ist, je weiter er von den Gegenständen der Erfahrung (den *πρῶτα πρὸς ἡμᾶς*) abliegt, um so höher ist seine Würde; um so gröfser ist auch die Exactheit der Erkenntnis. Daher sagt Aristoteles Metaph. III, 3 p. 1005 b 1 *ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη.* Untrennbar ist der Begriff der *σοφία* (also auch der *φιλοσοφία*) mit dem des Wissens verbunden: Metaph. I, 1 p. 981 a 26 *ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσιν* Eth. Nicom. VI, 7 p. 1141 a 16 *ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία.* Dasselbe gilt von der *φιλοσοφία.* Es können daher Rhetorik und Dialektik, die nicht *ἐπιστῆμαι,* sondern *δυνάμεις* sind, nicht zu den *κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι* gerechnet werden. Wenn wir dies für die Dialektik durch eigene Äufserungen des Aristoteles erweisen, so gilt dieser Nachweis zugleich auch für die Rhetorik, deren Stellung zur Wissenschaft nach aristotelischer Auffassung die gleiche ist. Denn *ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ.* Dafs die Dialektik nicht zur Philosophie gehört, lehren folgende Stellen: Metaph. III 2 p. 1004 b 22 *περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς

δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστική, περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική. Top. I 2 p. 101 a 26 *χρήσιμος ἡ πραγματεία πρὸς τρία* (nämlich die Dialektik), *πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. — — πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφότερα διαπορῆσαι ῥᾷον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος.* Top. I 14 p. 105 b 30 *πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.* Die der Rhetorik mit der Dialektik gemeinsamen Eigentümlichkeiten, durch die beide von den eigentlich philosophischen Disciplinen sich unterscheiden, sind folgende. Beide haben nicht ihren besonderen, ihnen eigentümlichen Gegenstand, sondern die dialektische wie die rhetorische *δύναμις* ist auf die verschiedensten Gegenstände anwendbar. Beide sind also rein formale Disciplinen, die gewisse Arten der Beweisführung lehren. Von der wissenschaftlichen Beweisführung unterscheiden sich sowohl die dialektische als die rhetorische Beweismethode dadurch, dafs sie nicht von Principien oder erwiesenen Prämissen ausgehen, sondern ihre Prämissen der gewöhnlichen Meinung der Menschen entlehnen. Sie lehren daher nicht, ein Wissen von den jedesmal behandelten Gegenständen zu erzeugen, sondern bewegen sich ausschliefslich auf dem Gebiet der *δόξα.* Vgl. Rhetor. I 4 p. 1359 b 12 *ὅσῳ δ' ἄν τις ἢ τὴν διαλεκτικὴν ἢ ταύτην μὴ καθάπερ ἂν δυνάμεις ἀλλ' ἐπιστήμας πειρᾶται κατασκευάζειν, λήσεται τὴν φύσιν αὐτῶν ἀφανίσας τῷ μεταβαίνειν ἐπισκευάζων εἰς ἐπιστήμας ὑποκειμένων τινῶν πραγμάτων, ἀλλὰ μὴ μόνον λόγων.* Beide haben daher auch im Gegensatz zu allen anderen *τέχναι* die gemeinsame Eigentümlichkeit, dafs sie entgegengesetzte Behauptungen zu beweisen lehren. Rhet. I 1 p. 1354 a 33 *τῶν μὲν οὖν ἄλλων τεχνῶν οὐδεμία τἀναντία συλλογίζεται, ἡ δὲ διαλεκτικὴ καὶ ἡ ῥητορικὴ μόναι τοῦτο ποιοῦσιν. ὁμοίως γάρ εἰσιν ἀμφότεραι τῶν ἐναντίων.* Beide stehen in einer gewissen Abhängigkeit von der Analytik, der Lehre vom wissenschaftlichen Beweis; und zwar steht der *διαλεκτικὸς συλλογισμός* dem wissenschaftlichen Beweis näher als die rhetorischen Beweisformen, Beispiel und Enthymem, welche Abbreviaturen der Induction und des Syllogismus sind.

Das gesagte wird ausreichen, um zu beweisen, dafs Aristoteles auch die Rhetorik nicht als einen Bestandteil der Philosophie angesehen hat; sie steht entschieden in einem noch loseren Zusammenhang mit der Philosophie als die Dialektik. Die Dialektik ist wenigstens *χρήσιμος πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας*, während der Nutzen der

Rhetorik auf dem praktischen Gebiete liegt. So vernichtet Aristoteles den Anspruch der Rhetorik, als Hauptbestandteil und vollkommenste Äufserung der *σοφία* zu gelten und giebt ihr die Stellung einer aufserhalb der eigentlichen Philosophie stehenden Nebendisciplin. Besonders zieht er eine scharfe Grenzlinie zwischen ihr und der ethisch-politischen Wissenschaft, indem er sagt p. 1356 a 27 *διὸ καὶ ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορικὴ καὶ οἱ ἀντιποιούμενοι ταύτης τὰ μὲν δι' ἀπαιδευσίαν τὰ δὲ δι' ἀλαζονείαν τὰ δὲ καὶ δι' ἄλλας αἰτίας ἀνθρωπικάς.* Über die Gegenstände der politischen Beratung die Wahrheit zu ermitteln ist, nach p. 1359 b 2, nicht Sache der Rhetorik, *ἀλλ' ἐμφρονεστέρας καὶ μᾶλλον ἀληθινῆς* (scil. *τέχνης*). Das sophistische Bildungsideal ist es, dem Aristoteles hier den Krieg erklärt, dem er *ἀπαιδευσία* und *ἀλαζονεία* zum Vorwurf macht; jene einheitliche *σοφία,* die ihre Zöglinge nur denken lehrt, damit sie sprechen lernen.

Bis hierhin befindet sich Aristoteles in Übereinstimmung mit Platons Gorgias und Phaidros: und auch das erinnert an Platon, dafs er eine schmale Brücke zwischen der Wissenschaft und der Rhetorik stehen läfst, indem er ihre Abhängigkeit von der Analytik betont. Aber eine starke Abweichuug von seinem Lehrer ist es, wenn er so stark die Nützlichkeit der Rhetorik betont und, was damit zusammenhängt, sie in den Lehrplan seiner Schule aufnimmt. Es zeigt sich hierin seine realistischere Denkungsweise und zugleich die Universalität seines Geistes. Was nützen uns wissenschaftliche Beweise, wenn es gilt, die Richter zu einem gerechten Richterspruch, Volk oder Rat zu einem nützlichen Entschlufs zu bewegen? Von einem Redner wissenschaftliche Beweise zu fordern, ist ebenso thöricht, wie in der Mathematik Wahrscheinlichkeitsbeweise zu dulden. Dafs die Rhetorik nützlich ist, ist klar. Die menschliche Gesellschaft hat doch ein starkes Interesse daran, wie die Entscheidungen der Gerichte und politischen Körperschaften ausfallen. Wir halten es für schimpflich, wenn Jemand nicht im Stande ist, sich mit seinen Gliedmafsen zu verteidigen; wie sollte es minder schimpflich sein, sich mit Worten nicht verteidigen zu können! Die Möglichkeit des Mifsbrauchs darf uns nicht von dem Studium dieser Kunst abschrecken, denn sie teilt sie mit allen Gütern, mit Ausnahme der Tugend. In der Hand des wackeren, sittlich durchgebildeten Mannes wird diese Waffe kein Unheil anrichten.

Aristoteles hat sich durch den bedeutsamen Schritt, im Widerspruch mit der platonischen Tradition, neben dem philosophischen auch rhetorischen Unterricht zu erteilen, zahlreiche Anfeindungen zugezogen, von

seiten der Isokrateer sowohl wie seiner philosophischen Collegen. Aber diese von Neid und Eifersucht eingegebenen Angriffe waren unberechtigt. In dem ersten Kapitel seiner Rhetorik hat Aristoteles eine stichhaltige Rechtfertigung seines Verhaltens gegeben. Aus dem Verhältnis in dem die Rhetorik nach aristotelischer Auffassung zur Philosophie steht, ergiebt sich zwar keine Nötigung, dafs ein und derselbe Lehrer beide vertreten mufs, aber auch ebenso wenig ein Bedenken dagegen. Nicht auf die Personenfrage kam es an, ob derselbe Lehrer beide Fächer lehrte, sondern auf die klare Scheidung der Fächer selbst; und gerade diese hat Aristoteles durch seine eigne Behandlung der Rhetorik gefördert. Während die Vereinigung der beiden Unterrichtszweige in einer Hand bei den übrigen Philosophenschulen keine Nachahmung fand,[1]) sondern auf den Peripatos beschränkt blieb, hat ihre Scheidung die folgende Periode der Unterrichtsgeschichte beherrscht. Es konnte nun kein Isokrateer mehr seinen Unterricht als Philosophie an den Mann bringen oder behaupten, dafs die Schüler bei ihm eine ausreichende Einsicht in die menschlichen Dinge gewönnen. Denn das Vorhandensein einer hochentwickelten ethischen resp. ethisch-politischen Wissenschaft war zu offenkundig, um sich auch ferner ignoriren zu lassen. Es konnte auch kein Nausiphanes mehr auftreten, der seinen Schülern politische und rednerische *δύναμις* als Frucht naturphilosophischer und mathematischer Studien in Aussicht stellte. Auch die von den Eristikern vertretene pädagogische Theorie, dafs die Fertigkeit in der Gesprächführung die beste Ausbildung zur *πολιτικὴ ἀρετή* sei, war nicht mehr haltbar. Es mufste vielmehr allen Einsichtigen jetzt klar werden, dafs der rhetorische und der philosophische Unterricht, als getrennte Unterrichtsfächer neben einander bestehend, am besten zu dem gemeinsamen Ziele der Erziehung zusammenwirken könnten. Die alte Pädagogik hatte nur das eine Ziel gekannt, ihre Zöglinge für die Anforderungen des Lebens, wie es nun einmal ist, zu erziehen. Die neue Pädagogik glaubt nur dann ihre Aufgabe zu erfüllen und ihre Zöglinge zu Menschen zu machen, wenn sie sie aufserdem mit einer weit über das unmittelbare praktische Bedürfnis hinausgehenden Erkenntnis ausstattet und sie dadurch befähigt, an der Vervollkommnung des Lebens mitzuarbeiten. Diese von Sokrates und Platon geschaffene neue Pädagogik hat erst in der aristotelischen Zeit gesiegt und während der folgenden Periode geherrscht.

---

1) Dafs die stoische Rhetorik etwas ganz anderes ist, wird später gezeigt werden.

Ganz ähnlich wie das der Rhetorik hat sich das Verhältnis der Grammatik und Litteraturgeschichte zur Philosophie entwickelt. In der Sophistik des fünften und vierten Jahrhunderts waren die vorhandenen Keime dieser Wissenschaft nicht zu selbständiger Entfaltung ihres Wesens gelangt, weil sie von dem pädagogischen Ideal geknechtet wurden. In der peripatetischen Schule sind sie neben der Philosophie und in losem Zusammenhang mit ihr so gepflegt worden, dafs ihre Entfaltung zu einer selbständigen Wissenschaft in Kos und Alexandreia möglich wurde. Die Folge dieser Entwicklung für die Pädagogik ist auch hier gewesen, dafs die Grammatik als ein selbständiger, durch besondere Fachlehrer vertretener Unterrichtsgegenstand in die höhere Jugendbildung eingeführt wurde. Doch es gehört nicht zu meinem Thema, diese Entwicklung im einzelnen zu verfolgen. Es soll nunmehr aus der Stellung, die in nacharistotelischer Zeit die einzelnen Philosophenschulen zur Rhetorik einnehmen, die Richtigkeit der vorgetragenen Grundanschauung erwiesen werden.

Epikur steht hinsichtlich des Verhältnisses der Rhetorik zur Philosophie insoweit auf demselben Standpunkt wie Aristoteles, als auch er die Rhetorik von der Philosophie ausschliefst. Aber er geht über ihn hinaus, indem er sie auch neben der Philosophie nicht als Unterrichtsgegenstand duldet, sondern die Beschäftigung mit ihr für schädlich erklärt und seinen Schülern aufs entschiedenste widerrät. Ebenso ablehnend verhält er sich gegen die übrigen *μαθήματα*. Schon als ganz junger Mann, als er in Teos die Schule des Nausiphanes besuchte, nahm er Anstofs daran, dafs sein Lehrer rhetorischen uud mathematischen Unterricht mit dem philosophischen verband. Er fafste die Philosophie von vornherein auf als die Bildung des Menschen zur individuellen Glückseligkeit. Den Trieb nach Erkenntnis um ihrer selbst willen fühlte er nicht in sich. Nur als Mittel, die Gemütsruhe zu gewinnen und vor jeder Störung durch mafslose Begierden, Aberglaube und Todesfurcht zu sichern, schätzte er die Wissenschaft. Alle wissenschaftlichen Untersuchungen, die nicht direct oder indirect diesem Ziele dienten, verwarf er. Jenes Ideal der Schmerzlosigkeit und ungestörten Gemütsruhe läfst sich, seiner Meinung nach, nur in der Stille des Privatlebens verwirklichen. Wer sich an dem politischen Leben beteiligt, giebt seine Gemütsruhe tausend Gefahren und den Launen der unverbesserlichen Menge preis. Der Weise wird diese Gefahren meiden: *οὐ πολιτεύσεται ὁ σοφός*. Warum sollte er also Rhetorik treiben? Auch für die Verteidigung vor Gericht hält Epikur die rhetorische

Ausbildung für überflüssig. Denn abgesehen davon, dafs der Weise im allgemeinen den Sykophanten wenig Angriffspunkte darbietet, wird er sich schlimmsten Falles auch ohne Rhetorik eben so gut zu verteidigen wissen, wie der Zögling der Rhetorschule, die ja auch keinen zuverlässigen Schutz gegen ungerechte Verurteilung verleiht.

Diese Stellungnahme Epikurs zur Rhetorik und ihre Begründung ist etwas ganz neues. In der unbedingten Verwerfung des rhetorischen Unterrichts kommt dem Epikur kein anderer älterer Philosoph so nahe, wie Platon. Der tiefgreifende Unterschied liegt darin, dafs Epikur zugleich mit der Rhetorik auch die politische Wissenschaft verwirft, der Platon den besten Teil seiner Lebensarbeit gewidmet hatte. Es ist nicht ausgeschlossen, dafs Epikur zu seiner die Rhetorik ausschliefsenden Auffassung des Begriffs Philosophie durch seinen ersten philosophischen Lehrer, den Platoniker Pamphilos, mitbestimmt worden ist. Wenn er später diesen Mann *mirifice contemnit*, so beweist das natürlich nicht, dafs er von ihm ganz unbeeinflufst blieb. Man mufs doch fragen, wo Epikur seinen Begriff von der Aufgabe der Philosophie hergenommen hat, den er in die Schule des Nausiphanes bereits mitbrachte. Wenn er dann noch einen Schritt weiter ging und auch die Politik von der Philosophie ausschlofs, so war dies ein Ergebnis seiner persönlichen, aus den Zeitumständen geschöpften Lebenserfahrung. Dafs ein bedeutender Mann in der Abkehr von den öffentlichen Dingen den einzig gangbaren Weg zur individuellen Glückseligkeit suchen konnte, war in den allgemeinen Culturverhältnissen begründet.

Philodem ist bekanntlich in seiner Schrift *περὶ ῥητορικῆς* eifrig bemüht nachzuweisen, dafs Epikur zwar die Nützlichkeit der Rhetorik für das Auftreten vor Gericht und für die staatsmännische Thätigkeit bestreite, nicht aber der sophistischen Rhetorik als solcher den Charakter einer *τέχνη* abspreche. Diese mit spitzfindigster Rechthaberei in wortreicher Breite durchgeführte Erörterung Philodems ist mehr für seine eigene Zeit, als für die Epikurs von Bedeutung. Es handelt sich dabei um einen Punkt, über den sich Epikur offenbar nicht *data opera* ausgesprochen hatte. Philodem mufs daher ziemlich halsbrecherische Interpretationskunststücke ausführen, um seine These aus dem Wortlaut Epikurs zu beweisen. Aber soviel können wir doch aus Philodems Erörterungen für Epikur selbst entnehmen, dafs sich die Spitze seiner Schrift *περὶ ῥητορικῆς* nicht gegen die Rhetorschule als solche, sondern nur gegen ihre angebliche Nützlichkeit für den *ἀνὴρ πολιτικός* richtete. Dafs Epikur in der Schrift *περὶ ῥητορικῆς*, wie Philodem sagt (Vol. I

p. 78): *διατελεῖ λέγων „τὰ διδασκαλεῖα τῶν ῥητορικῶν“ καὶ „τοὺς ἐκ τῶν διδασκαλείων“ καὶ „τὰς δυνάμεις τὰς ἐκ τῶν διδασκαλείων“, πρὸς δὲ τούτοις „τὰς ἐκ τῶν διδασκαλείων εὐμορφίας“, καὶ — „πραγματείαν“ αὐτῶν καὶ τὰς „παραδόσεις καὶ παραγγελίας περί τε λόγου καὶ ἐνθυμημάτων καὶ τῶν ἄλλων“ καὶ τἀνάλογα πάντα τούτοις*, können wir wirklich nicht als einen stichhaltigen Beweis für Philodems Behauptung gelten lassen, dafs Epikur der sophistischen Rhetorik den Charakter einer *τέχνη* zugestand. Er hatte sich auf diese Doctorfrage garnicht eingelassen, sondern sprach von dem rhetorischen Unterricht nur, um zu beweisen, dafs er für das Auftreten vor Gericht und für die Thätigkeit des politischen Redners keine ausreichende *δύναμις* verleihe, da hierbei alles auf *συνήθεια*, *τριβή* und *ἱστορία τῶν πόλεως πραγμάτων* ankomme. Andererseits läfst sich aus der Stelle des Symposion, die Vol. I p. 102 ff. so ausführlich behandelt wird, wie Philodem mit Recht hervorhebt, auch nichts anderes schliefsen, als dafs Epikur für die Erlangung der rhetorischen *δύναμις* viele praktische Routine (*πολλὴ τριβὴ καὶ συνήθεια*) für erforderlich hielt. Eine Entscheidung über jene Doctorfrage enthält die Stelle nicht. Aber gerade dieser Umstand, dafs weder Philodem noch sein Gegner in dem schriftstellerischen Nachlafs Epikurs eine Stelle aufzufinden vermochten, in der der rhetorische Unterricht hinsichtlich seiner Methode charakterisirt wurde, zeigt uns, dafs die Schrift *περὶ ῥητορικῆς* nicht den Unterricht der Rhetorenschulen überhaupt verwarf, sondern nur vor übertriebenen Hoffnungen bezüglich der praktischen Tragweite des erlernten warnte. Vol. I p. 121 hören wir, dafs Epikur erklärte, die sophistische Rhetorik und die praktische Beredsamkeit hätten garkeine Berührung mit einander und der Besuch der sophistischen Rhetorenschule nütze nichts für die Aneignung der *πολιτικὴ ἕξις* (*τελείως ἀνεπιμείκτους διδάσκων τὰς δυνάμεις καὶ συνεργούσας οὐδὲν εἴς γε τὴν ἕξιν τὴν πολιτικὴν τὰς διατριβάς*) und Vol. I p. 32 ff. steht ein langes Epikurfragment (Usener Frg. 53), in dem ausgeführt wird, wie die Leute zu der falschen Auffassung von der Nützlichkeit des sophistischen Unterrichts für den Gerichts- und Staatsredner kommen und dann nachher die Erfahrung machen, dafs sie ihr Geld weggeworfen haben. Aber nirgends kann in Epikurs Schriften eine Stelle vorgekommen sein, wo die Nützlichkeit der Rhetorenschule für den Schriftsteller und epideiktischen Redner geleugnet wurde. Denn sonst wäre die Stellungnahme Philodems zu dieser Frage und seine ganze Argumentation undenkbar. Es ergiebt sich also die Wahrscheinlichkeit, dafs

Epikur der Rhetorenschule eine gewisse Berechtigung zugestand. Nur ihre Verbindung mit der Philosophie war ihm anstöfsig und ihre Nützlichkeit für die gerichtliche und politische Thätigkeit bestritt er. Zur Aneignung einer rein künstlerischen und schriftstellerischen Fertigkeit mochte er sie geeignet finden.

In derselben Richtung bewegen sich die von Philodem erwähnten Äufserungen des Metrodoros und Hermarchos über die Rhetorik. Metrodoros hatte in einer besonderen Schrift, wie schon erwähnt, die Ansicht des Nausiphanes bestritten. Die Stelle aus dem ersten Buch *περὶ ποιημάτων*, auf die sich Philodem Vol. I p. 85ff. hauptsächlich beruft, ist leider zu schlecht erhalten, um ein klares Verständnis des Inhalts zu erlauben. Aber erstens ist klar, dafs auch hier die Ansprüche der Schulrhetorik auf Nützlichkeit für gerichtliche und politische Wirksamkeit abgewiesen wurden. Vgl. p. 87 *τοὐναντίον δὲ | .α . . παραδεικνύων Θρασύμαχον καὶ ἄλλους οὐκ ὀλίγους τῶν δοκούντων τὰς τοιαύτας ἔχειν λόγων πολιτικῶν ἢ ῥητορικῶν τέχνας οὐδὲν ὧν φασιν ἔχειν τὰς τέχνας συντελοῦντας . . . . εται, ὡς ἂν ἄλλου μὲν ὄν, λόγον ἔχειν καὶ . . . . πῶς ἂν καὶ ἐκ τίνων γένοιτο καλλίστη ῥητορεία, ἄλλου δὲ τὸ καλῶς ῥητορεύειν.* Zweitens ist klar, dafs Metrodor die sophistische Rhetorik eine *δύναμις* genannt hatte. Denn p. 89 Col. LII, 3 ist zu ergänzen: *καὶ δὴ τέχνη καὶ δύναμις ὁμωνύμως λέγονται* u. s. w. Von Hermarchos wird ein Brief an Theopheides aus dem Archontat des Menekles Vol. I p. 78ff. citirt, der (in einer Polemik gegen eine Äufserung des Alexinos) dieselbe Ansicht angeblich enthalten soll. Auch diese Stelle ist sehr schlecht erhalten. In den verständlichen Sätzen ist es mir nicht gelungen, eine Bestätigung der Auffassung Philodems zu entdecken.

Fassen wir kurz zusammen, was sich aus dem gesagten über die Stellung des älteren Epikureismus zur Rhetorik ergiebt. In Übereinstimmung mit Platon und Aristoteles verwirft die epikureische Schule das sophistische Bildungsideal, das durch den Mangel strenger begrifflicher Scheidung der Philosophie und Rhetorik charakterisirt ist. Dagegen läfst sie die Rhetorik als einen von der Philosophie grundverschiedenen, ganz andere Ziele verfolgenden, in keiner inneren Beziehung mit ihr stehenden Unterrichtsgegenstand gelten. Dies ist der Punkt, auf den es für unseren Gedankenzusammenhang ankommt. Es soll gezeigt werden, dafs in dieser Zeit die Unterscheidung der Philosophie von der Rhetorik und die Anerkennung der Rhetorik als eines selbständigen Unterrichtsgegenstandes neben der Philosophie allgemein wurde. Nicht

darauf kommt es an, ob Epikur dem Weisheitsjünger das Studium der Rhetorik neben dem der Philosophie empfiehlt, auch nicht darauf, ob er den Unterricht der Rhetorenschule für eine brauchbare Anleitung zur Gerichts- und Staatsberedsamkeit hält, was er beides bekanntlich nicht thut, sondern darauf, dafs er die Rhetorenschule als eine andern Zwecken dienende Anstalt neben der Philosophenschule gelten läfst. Er bekämpft die Rhetorik nicht mehr, wie Platon, als die Rivalin der Philosophie, die selbst auf den Namen *φιλοσοφία* Anspruch erhebt, sondern als eines der *ἐγκύκλια μαθήματα*, und verwirft sie als solches, wie er alle *ἐγκύκλια μαθήματα* verwirft. Insofern ist die Stellungnahme Epikurs zur Rhetorik ein wichtiges geschichtliches Zeugnis für die in dieser Zeit erfolgte Auflösung des sophistischen Bildungsideals in eine Reihe selbständiger, neben einander berechtigter und durch verschiedene Lehrer zu vertretender Unterrichtsgegenstände.

Die Stoa weicht insofern von Plato, Aristoteles, Epikuros ab, als sie die Rhetorik in den Zusammenhang der Philosophie einbezieht. Wir wissen nicht, wer die *ἔνιοι* sind, die nach Diog. Laërt. VII 41 *τὸ λογικὸν μέρος φασὶν εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν*. Dafs aber die Auffassung der Rhetorik als Unterabteilung des *λογικὸν μέρος* der Philosophie zum ältesten Bestande der stoischen Lehre gehört, schliefsen wir aus der Sechsteilung des *κατὰ φιλοσοφίαν λόγος*, die bei Diog. Laërt. VII 41 für Kleanthes bezeugt ist: *ἓξ μέρη φησίν, διαλεκτικόν, ῥητορικόν, ἠθικόν, πολιτικόν, φυσικόν, θεολογικόν*. Denn die Sechsteilung ist mit der Dreiteilung in *λογικόν, ἠθικόν, φυσικόν* im Grunde identisch. Wie Aristoteles stellen die Stoiker die Rhetorik mit der Dialektik zusammen. Nach Sopatros V p. 15 W. nannten sie sie geradezu mit dem aristotelischen Ausdruck *ἀντίστροφον τῇ διαλεκτικῇ*. Die Entlehnung des Ausdrucks mag jüngeren Stoikern gehören: die Anschauung selbst ist für die älteste Stoa nachweisbar. Denn sie liegt dem bekannten Apophthegma Zenons zugrunde, der nach Sext. adv. rhet. 7 *ἐρωτηθεὶς ὅτῳ διαφέρει διαλεκτικὴ ῥητορικῆς, συστρέψας τὴν χεῖρα καὶ πάλιν ἐξαπλώσας ἔφη „τούτῳ", κατὰ μὲν τὴν συστροφὴν τὸ στρογγύλον καὶ βραχὺ τῆς διαλεκτικῆς τάττων ἰδίωμα, διὰ δὲ τῆς ἐξαπλώσεως καὶ ἐκτάσεως τῶν δακτύλων τὸ πλατὺ τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως αἰνιττόμενος*. Die Rhetorik wird Diog. a. a. O. 42 definirt als *ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων*, die Dialektik als *ἐπιστήμη τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων*. Aus Sextus adv. rhet. 6 ergiebt sich, dafs die Worte *περὶ τῶν* u. s. w. in beiden

Definitionen spätere Zusätze sind. Die Ausdrücke λέγειν und διαλέγεσθαι drückten den Gegensatz mit genügender Klarheit aus. Es ist also nur ein formaler Unterschied zwischen der Rhetorik und Dialektik. Die eine bezieht sich auf die zusammenhängende Darstellung, die andere auf die Gesprächführung. Wichtig ist, was Sextus a. a. O. über den Sinn des Ausdruckes ἐπιστήμη in dieser Definition bemerkt: τῶν στωϊκῶν (τὴν ἐπιστήμην λαμβανόντων) ἀντὶ τοῦ βεβαίας ἔχειν καταλήψεις, ἐν σοφῷ μόνῳ φυομένην. Der Ausdruck soll also vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis bedeuten, die nur dem Weisen zukommt. Noch klarer enthüllt sich uns die stoische Auffassung der Rhetorik, wenn wir erfahren, dafs εὖ λέγειν bedeuten soll ἀληθῶς λέγειν. Da die wahre Rhetorik eine ἐπιστήμη ist, die nur der Weise besitzen kann, so ist sie auch eine ἀρετή, die von den übrigen Tugenden unabtrennbar ist.

Die Stoiker heben die von Aristoteles vollzogene begriffliche Scheidung der Rhetorik und Dialektik von der Philosophie auf und machen das rhetorische Können zu einem integrirenden Bestandteil der σοφία. Sie kehren also scheinbar zu dem sophistischen Ideal zurück. Man darf vermuten, dafs das Paradoxon ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ῥήτωρ wenn nicht dem Wortlaut, so doch der Ansicht nach antisthenisch ist. Diese Rückkehr zu der sophistischen Vermischung der Philosophie mit der Rhetorik würde unserer Grundanschauung von den Unterrichtszuständen dieser Epoche widersprechen, wenn sie nicht eine blofs scheinbare wäre und wenn nicht die Rolle, die die Rhetorik thatsächlich im stoischen Unterrichtssystem spielte, in einem fast komischen Gegensatz zu jenen grofsen Worten stünde. Wenn Antisthenes seinen Schülern versprach, sie durch seinen philosophischen Unterricht auch zu Rednern zu machen, so war das ernst gemeint und wurde ernst genommen. Denn damals konnte ein verständiger Mensch es noch für möglich halten. Bei den Stoikern ist dasselbe lediglich eine hohle Phrase, die kein Mensch ernst nahm. Niemand hoffte wirklich, durch den Besuch der stoischen Schule sich jene angeblich allein wahre und den Forderungen der Weisheit entsprechende Rhetorik aneignen und im Leben praktisch verwerten zu können, sondern man nahm solche Versprechungen als rein theoretische Folgerungen aus dem abstracten Begriff des Weisen hin, dem nie und nirgends ein lebendiger Mensch entsprochen hätte noch je entsprechen würde. Die stoische Rhetorik setzt also gerade die praktische Rhetorenschule als etwas selbstverständlich existirendes voraus und ist weder fähig noch gewillt, sie zu ersetzen. Wir hören deshalb auch

während des ganzen dritten Jahrhunderts nichts von einer Rivalität zwischen den Stoikern und den Rhetoren. Sie konnten ganz friedlich neben einander leben, ohne sich ins Gehege zu kommen. Diogenes von Babylon ist der erste Stoiker, von dem wir eine heftige Polemik gegen die Rhetoren kennen lernen. Der aber lebte in einer Zeit, wo der Kampf zwischen Philosophie und Rhetorik wieder auf der ganzen Linie entbrannte.

Wäre es wirklich die Absicht der Stoiker gewesen, der Rhetorik einen Hauptplatz in ihrem Unterrichtssystem einzuräumen und mit den Rhetorenschulen in Rivalität zu treten, so hätte es nahe gelegen die Rhetorik wieder zur Politik in Beziehung zu bringen. Aber dazu standen sie zu sehr unter dem Eindruck des aristotelischen Buches, das den formalen Charakter der Rhetorik erwiesen hatte. Auch war die Politik der ältesten Stoa ebenso utopisch, wie ihre Rhetorik. Sie war also nicht geeignet, mit einer Anleitung zur praktischen Beredsamkeit in Verbindung zu treten. Fragen wir nun, was die Stoiker für die Rhetorik geleistet haben, so ist allerdings von Striller (De Stoicorum studiis rhetoricis Breslauer philol. Abhdlgen I, 2) nachgewiesen, dafs die durch Hermagoras begründete scholastische Rhetorik in zahlreichen Punkten stoischen Einflufs zeigt. Aber es handelt sich in allen mit Sicherheit nachweisbaren Fällen nicht um neue, praktisch brauchbare Vorschriften, sondern um Einteilungen und Definitionen, in denen bekanntlich die Stoiker ihre Stärke suchten. Sie scheinen sich vor allem um die logische Durchbildung des bereits vorhandenen Lehrsystems bemüht, nicht aber, wie Aristoteles, die ganze Disciplin materiell auf neuen Grundlagen errichtet zu haben. Vor allem haben sie den wichtigsten Teil der rhetorischen Kunstlehre, die Lehre von der *Inventio* und von der Beweisführung, wie wir durch Cicero de fin. IV 10 top. 6 de orat. II 157 wissen, überhaupt nicht behandelt. Dies wäre unbegreiflich, wenn sie die Absicht gehabt hätten, ihren Schülern eine in sich selbst genügende rhetorische Ausbildung ins Leben mitzugeben. Praktische Übungen in der Behandlung von *θέσεις* und *ὑποθέσεις* haben Zeno und seine Nachfolger, nach Cic. de fin. IV, 7, mit ihren Schülern nicht veranstaltet: *totum hoc genus aut non potuerunt tueri aut noluerunt, certe reliquerunt.* Sehr bezeichnend für den stoischen Standpunkt ist auch die Äufserung Chrysipps bei Plut. de Stoic. repugn. cp. 28 bezüglich der Zulassung des Hiats und anderer Stilmängel: *οὐ μόνον, φησί, ταῦτα παρετέον τοῦ βελτίονος ἐχομένους, ἀλλὰ καὶ ποιὰς ἀσαφείας καὶ ἐλλείψεις καὶ νὴ Δία σολοικισμούς, ἐφ' οἷς ἄλλοι ἂν αἰσχυν-*

θεῖησαν οὐκ ὀλίγοι. Diese Gleichgültigkeit gegen die Form kam bekanntlich auch in den eigenen Schriften der stoischen Schulhäupter, namentlich des Chrysippos, zum Ausdruck. Praktische Lehrer der Rhetorik konnten sie bei soviel Gleichgültigkeit gegen die Forderungen des guten Geschmacks schwerlich abgeben. Dazu stimmt, was Cicero an jener oft citirten Stelle de fin. IV 7 sagt: *quamquam scripsit artem rhetoricam Cleanthes, Chrysippus etiam, sed sic ut siquis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.* Man wird also anzunehmen haben, dafs die Stoiker mit ihren Schriften und Vorlesungen über Rhetorik garnicht beabsichtigten, zur praktischen Ausbildung ihrer Schüler beizutragen, sondern sich begnügten wissenschaftliche Anregungen für die logische Durchbildung der Techne zu geben, deren praktische Verwertung sie den Rhetoren überliefsen. Die stoische Schule ist darin ganz einig mit Platon und Aristoteles, dafs sie ihre Schüler nicht nur fürs praktische Leben abrichten, sondern zu Bürgern einer idealen Welt machen will.

Die Untersuchung über die Stellungnahme der beiden neuen Schulen zur Rhetorik hat uns gelehrt, dafs ihnen nicht minder als der Akademie und dem Peripatos der gereinigte Begriff der Philosophie zugrunde liegt. Wir dürfen daher schliefsen, dafs er jetzt Gemeingut aller Gebildeten geworden war. Es hatte sich ein Erziehungssystem gebildet, das die *ἐγκύκλια μαθήματα*, zu denen jetzt auch die Rhetorik gerechnet wurde, von dem philosophischen Unterricht unterschied und in letzterem gipfelte. Vielleicht hat nie wieder in der Weltgeschichte die Philosophie eine ähnliche beherrschende Stellung im Jugendunterrichte eingenommen, wie im letzten Viertel des vierten und im dritten Jahrhundert. Natürlich blieb der individuellen Freiheit bezüglich des einzuschlagenden Bildungsganges ein weiter Spielraum. Aber jeder Höherstrebende, der sich die Bildung seiner Zeit anzueignen suchte, widmete zum Abschlufs seiner Lehrzeit einige Jahre dem philosophischen Studium. Lehrer der vier Philosophieen gab es natürlich auch in vielen anderen Städten. Herakleides z. B. hat in seiner Vaterstadt Herakleia gelehrt, einen Platoniker Pamphilos hat Epikur auf Samos gehört, Filialen der epikureischen Schulen müssen auch nach Epikurs Übersiedelung nach Athen in Lampsakos und Mitylene bestanden haben. Aber wer es irgend möglich machen konnte, der ging nach Athen, wo der Quell der Philosophie am reinsten und reichsten flofs. Wie bescheiden dagegen in dieser Zeit die Stellung der Rhetorik und wie gering ihr Ansehen war, geht schon daraus hervor, dafs uns aus ihr so wenige

namhafte Rhetoren und so wenige berühmte Redner genannt werden. Es lag das natürlich an den politischen Verhältnissen, die wie oft ausgeführt worden ist, der Beredsamkeit keine grofsen Aufgaben mehr stellten. Das dritte Jahrhundert schätzt die Gelehrsamkeit auch da, wo sie nicht unmittelbar praktischen Nutzen bringt, aufserordentlich hoch. Es giebt einen Stand der Gebildeten, der sich etwas darauf zugute thut, den dem Volke unverständlichen Studien der Gelehrten mit Interesse und Verständnis zu folgen, und der selbst an den Haarspaltereien des philosophischen Schulgezänks Geschmack findet. Die Könige, die die grofse Politik machen, bedienen sich für ihre Zwecke der Gebildeten. In ihrem Dienste finden sie mehr als im Gemeindeleben der Städte Befriedigung ihres Ehrgeizes. Die Bildung aber, die hier verlangt wird, ist nicht die rhetorische, die sich die unmittelbare Wirkung auf die Masse des Volks zum Ziele setzt, sondern die philosophisch-politische, die hoch über dem Volke stehend, es mit überlegener Staatsklugheit regieren hilft.

Den besten Beweis für die Unbedeutendheit und das geringe Ansehen der Rhetoren im dritten Jahrhundert liefert uns die schon bei Gelegenheit der stoischen Schule hervorgehobene Thatsache, dafs aus dieser Zeit keine Fehden der Philosophen mit den Rhetoren berichtet werden. Der Streit der Isokrateer mit der peripatetischen Schule, der gegen Ende des vierten Jahrhunderts noch so heftig getobt hatte, war verstummt. Alexinos erkennt ausdrücklich die Nützlichkeit der Rhetorenschule an. Diese Thatsache ist um so bemerkenswerter, weil sowohl die peripatetische, als, seit Arkesilaos, die akademische Schule nicht nur *sapere*, sondern auch *dicere* lehren.

Dafs die aristotelische Schule sich mit der Theorie der Redekunst befafst, würde an sich, wie das Beispiel der stoischen zeigt, noch garnicht beweisen, dafs sie sich auch die rednerische Ausbildung ihrer Zöglinge angelegen sein liefs. Dafs dies der Fall war, kann der aufmerksame Leser der aristotelischen Topik und Rhetorik nicht bezweifeln. Aristoteles selbst bezeichnet die *γυμνασία* als einen der Zwecke der in der Topik vorgetragenen Lehre vom dialektischen Beweis. Aufserdem ist sie auch *χρήσιμος πρὸς τὰς ἐντεύξεις*. 101 a 27. Auch sonst wird in den Topika häufig *γυμνάζεσθαι* und *γυμνασία* empfohlen, z. B. 108 a 12. 159 a 29. u. s. w. Die ganze Anlage der Topika zeigt, dafs es eine Anleitung für praktische Disputationsübungen sein soll. Wenn Aristoteles hervorhebt, dafs Dialektik und Rhetorik die gemeinsame Eigentümlicheit des *τὰ ἐναντία συλλογίζεσθαι* haben (Rhet. I,

p. 1355 a 33), so ist das kein blofs theoretischer Satz, sondern charakterisirt die Unterrichtsmethode, die in der aristotelischen Schule zur Anwendung kam. Es ist uns ausdrücklich und von einwandfreien Zeugen überliefert, dafs der rhetorische Unterricht des Aristoteles mit Redeübungen verbunden war: *πρὸς θέσιν συνεγύμναζε τοὺς μαθητάς, ἅμα καὶ ῥητορικῶς ἐπασκῶν* (Diog. Laërt. V 3). Den Begriff des *συγγυμνάζειν πρὸς θέσιν* erläutert z. B. Cic. Orat. 46 *haec igitur quaestio a propriis personis et temporibus ad universi generis orationem traducta appellatur θέσις. In hac Aristoteles adulescentis non ad philosophorum morum tenuiter disserendi, sed ad copiam rhetorum in utramque partem, ut ornatius et uberius dici possit exercuit; idemque locos — sic enim appellat — quasi argumentorum notas tradidit, unde omnis in utramque partem traheretur oratio.* — de orat. III 80 *sin aliquis extiterit aliquando, qui Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes praeceptis illius cognitis explicare — — is sit verus, is perfectus, is solus orator.* In der ersten der beiden Stellen ist ganz richtig der Zusammenhang des *πρὸς ἀμφότερα ἐπιχειρεῖν* mit der Lehre von den *τόποι*, der Gegensatz dieser Übung zu den eigentlich philosophischen Disputationen und ihre Bedeutung für die Rhetorik hervorgehoben. Es ist ausdrücklich darin bezeugt, dafs auch die a d u l e s c e n t e s selbst sich darin versuchen mufsten. Es ist die Übung, die Chrysippos in der Schrift *περὶ λόγου χρήσεως* (Plut. de Stoic. rep. 10) mit deutlichem Hinblick auf seine peripatetischen Rivalen bespricht und zwar nicht ganz verwerfen will, aber doch sehr gefährlich findet. Eigentlich pafst sie nur für den Skeptiker (*τοῖς ἐποχὴν ἄγουσι περὶ παντὸς ἐπιβάλλει*), der Dogmatiker wird sie mit Vorsicht anwenden, indem er bei jedem Punkt des Dogma den *ἐναντίος λόγος* zwar erwähnt, aber dann auch seiner trügerischen Wahrscheinlichkeit zu entkleiden sucht (*μνησθῆναι καὶ τῶν ἐναντίων λόγων, διαλύοντας αὐτῶν τὸ πιθανόν*). Es ist nicht meine Absicht, weitere Belege für eine bekannte Sache zu häufen. Diese Übung ist in der peripatetischen Schule stets gepflegt worden und unzweifelhaft hatte sie ihre äufseren Erfolge grofsenteils diesem Umstande zu verdanken. Von den 2000 Schülern, die nach Diog. Laërt. V 37 Theophrasts Schule (gleichzeitig) besuchten, werden gewifs mehr durch diesen als durch irgend einen andern der zahlreichen Unterrichtszweige angelockt worden sein. Hier schlug der Peripatos die Rhetorik auf ihrem eigenen Felde. Das praktisch brauchbare an der Eristik wurde hier conservirt und zugleich weit überboten. Der Philosophie selbst konnte diese Wahr-

scheinlichkeitsdialektik nicht mehr gefährlich werden, nachdem ihre gründliche Verschiedenheit vom wissenschaftlichen Verfahren erkannt war; und vor dem Mifsbrauch der zweischneidigen Waffe sollte den Schüler die ächte Philosophie bewahren, die er gleichzeitig in sich aufnahm. Aber allerdings lag die Gefahr nahe, dafs dieser niedrigste Teil des Unterrichts in der weiteren Entwicklung der Schule durch seine praktische Brauchbarkeit eine gröfsere Lebenskraft als die höheren bewährte. Wenn diese Übungen zum Hauptstück der Schule wurden, so war das zwar noch kein völliger Rückfall in die Sophistik, aber doch eine starke Annäherung an sie.

Dafs dies thatsächlich geschehen ist, deutet Strabo an, wenn er XIII p. 609 sagt: *συνέβη δὲ τοῖς ἐκ τῶν περιπάτων τοῖς μὲν πάλαι τοῖς μετὰ Θεόφραστον οὐκ ἔχουσιν ὅλως τὰ βιβλία πλὴν ὀλίγων, καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς, ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν.* Dieses *θέσεις ληκυθίζειν* ist nichts anderes als die in Rede stehende Übung, wie sich aus der oben angeführten Stelle des Orator ergiebt. Wenn nun auch die von Gehässigkeit gegen den Peripatos erfüllte Äufserung des Stoikers Strabo über den Grund dieser Entwicklung (das Fehlen der aristotelischen Hauptschriften) begründeten Bedenken unterliegt, so pflegt doch die Thatsache, zu deren Erklärung ein solcher Mythos herangezogen wird, eine allbekannte und feststehende zu sein. Wir haben Grund anzunehmen, dafs nach dem Tode Stratons, unter dem Scholarchat des Lykon, diese Wendung eintrat. Denn die Schilderung Lykons als eines *φραστικὸς ἀνὴρ* und *ἐν τῷ λέγειν γλυκύτατος, παρ' ὃ καί τινες τὸ γάμμα αὐτοῦ τῷ ὀνόματι προσετίθεσαν* zeigt den Schönredner. Von philosophischen Verdiensten Lykons hören wir nichts, dagegen wird seine pädagogische Begabung gerühmt. Die Grammatik und Litterarhistorie und nicht minder die Naturwissenschaft war in Alexandreia concentrirt. Der selbständigen Arbeit in den eigentlich philosophischen Disciplinen war man nicht gewachsen. So zog man sich denn auf die Rhetorik als das Palladium der peripatetischen Schule zurück. Von jeher hatten die peripatetischen wie die akademischen Schriftsteller auf Schönheit der Darstellung gröfseres Gewicht gelegt als Epikureer und Stoiker. Jetzt wurde sie zur Hauptsache und Lykons Schüler Ariston von Keos nähert sich bereits der popularphilosophischen Schreibweise.

Aber auch die Akademie machte eine ganz ähnliche Entwicklung durch. Von Xenokrates sind ein paar unter sich widersprechende Definitionen der Rhetorik bei Sextus adv. rhet. 6 und 61 überliefert.

Die Definition *δύναμις πειθοῦς δημιουργός* entspricht dem platonischen Standpunkt, während *ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν* auf ein freundlicheres Verhältnis zur Rhetorik zu deuten scheint. Dafs die erstere mehr dem wahren Standpunkt des Xenokrates entspricht, geht aus der Thatsache hervor, dafs in seinem Schriftenverzeichnis nichts auf Rhetorik bezügliches vorkommt. Auch Polemon, Krates, Krantor haben gewifs nicht Rhetorik gelehrt. Die alte Akademie hält an dem Standpunkt Platons fest, indem sie die Rhetorik aus ihrem Unterricht ausschliefst und neben der eigentlichen Philosophie nur die mathematischen Disciplinen pflegt.

Aber seit Arkesilaos tritt die Akademie in ein Entwicklungsstadium, das dem des Peripatos seit Lykon in gewissem Sinne entspricht. Wir können hier davon absehen, dafs wir bei Lykon von einem Verfall, bei Arkesilaos von einem Aufschwung der Schule reden. Es bleibt darum doch eine parallele Entwicklung, dafs in beiden Schulen ziemlich genau gleichzeitig die praktische Pädagogik über die wissenschaftliche Forschung das Übergewicht gewinnt, dafs beide gleichzeitig sich in den Vorhof der eigentlichen Philosophie zurückziehen. Gewifs liegt dieser Erscheinung eine allgemeine Zeitströmung zu grunde. Mit speculativ gerichteten Zeiten pflegen solche abzuwechseln, in denen die empirische Forschung auf dem Gebiet der Natur und der Geschichte höheres Ansehen geniefst. Solcher Wechsel ist notwendig, solange weder eine rationelle Weltanschauung, die der Fülle der immer neu zuströmenden Thatsachen nicht gerecht wird, noch die durch kein geistiges Band zur Einheit der Erkenntnis verknüpfte Fülle der Thatsachen dem Erkenntnistrieb genügt. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts sind die empirischen Wissenschaften in Alexandreia auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung angelangt. Dadurch sinkt notwendig das Interesse an der philosophischen Speculation. An Stelle der Erkenntnis wird die Gelehrsamkeit auf den Schild erhoben. In der mühseligen Detailforschung, die sich immer weiter zerspaltet, erlahmt die Kraft zu grofsartiger Synthese. Es entsteht der Glaube, dafs das einzelne Wissen Selbstzweck sei, und es bildet sich eine Feindseligkeit gegen die Philosophie um so eher heraus, weil die Masse der Menschen dem Streben nach der höchsten Erkenntnis nur folgt, wenn sie durch die herrschende Meinung dazu genötigt wird. Diese Reaction gegen die speculative Philosophie sehen wir um die Mitte des dritten Jahrhunderts in vollem Gange. Sie beeinflufst auch das Verhalten der Philosophen selbst und macht Männer wie Ariston von Chios, Timon, Arkesilaos zu

den Lieblingsphilosophen dieser Generation. Alle drei treffen in der Ablehnung der herrschenden dogmatischen Systeme zusammen. Man kann von einer Reaction der Sophistik gegen die Philosophie sprechen. Ariston beschränkt die Philosophie auf die Ethik und kehrt damit zu dem rein pädagogischen, der Wissenschaft feindlichen Standpunkt des vorzenonischen Kynismus zurück. Timon beweist die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis, Arkesilaos macht die Bekämpfung der einzelnen Lehren der dogmatischen Schulen zu seiner Lebensaufgabe.

Während bei Timon seine der allgemeinen Litteratur angehörige Schriftstellerei die Hauptsache ist, sind Ariston und Arkesilaos in erster Linie als Lehrer zu betrachten. Beide haben sich der Schriftstellerei ganz oder fast ganz enthalten. Die ausschliefsliche Schätzung des lebendigen, gesprochenen Wortes, die sich bei Ariston zu sirenenhafter Beredsamkeit steigert, ist ein sophistischer Zug. Sie beweist immer das Überwiegen des pädagogischen über den wissenschaftlichen Zweck. Wer in erster Linie die Wissenschaft fördern will, wird stets das Bedürfnis fühlen, sich auch bei der Nachwelt Gehör zu verschaffen.

Die pädagogische Methode des Arkesilaos ist von der früher geschilderten peripatetischen, mit der sie von Cicero zusammengestellt wird, nur unwesentlich verschieden. Dafs sie ebenfalls auf *γυμνασία* der Schüler abzielte und für den zukünftigen Redner von grofsem Nutzen war, ist zweifellos. De oratore III 80 charakterisirt Cicero, im Gegensatz zu dem *Aristotelius mos* des *de omnibus rebus in utramque partem dicere*, den *Arcesilae modus et Carneadi* als *contra omne quod propositum sit disserere*. Dies könnte zunächst als ein wesentlicher Unterschied der Methode erscheinen. Aber wir brauchen nur anzunehmen, dafs unmittelbar hinter einander zwei diametral entgegengesetzte Behauptungen proponirt werden, um die logische Ähnlichkeit der beiden Methoden zu einer thatsächlichen werden zu sehn. Daher heifst es denn auch Diog. Laërt. IV 28 von Arkesilaos: *πρῶτος δὲ καὶ ἐς ἑκάτερον ἐπεχείρησε*. Dafs er der erste gewesen sei, der dies that, ist ein Irrtum, richtig nur, wenn wir ergänzen, „der erste" nämlich „Akademiker". Im Peripatos war diese Übung längst herkömmlich. De natura deorum I 11 identificirt denn auch Cicero beide Methoden. Um zu beweisen, dafs die *ratio contra omnia disserendi*, wenn auch neuerdings in Griechenland aufser Mode gekommen, darum doch nicht ihren Wert verloren hat, sagt er: *nam si singulas disciplinas percipere magnum est, quando maius omnes? quod facere iis necesse est, quibus propositum est veri reperiendi causa*

et contra omnis philosophos et pro omnibus dicere. Eine Verteidigung seines Festhaltens am akademischen Bekenntnis ist dies nur, wenn auch das *pro omnibus dicere* zur akademischen Methode gehört. Auch Acad. I 45 wird als der Zweck des contra omnium sententias disserere bezeichnet: *ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur, facilius ab utraque parte adsensio sustineretur.* Wie eine solche Disputation in der Schule des Arkesilaos vor sich ging, lehrt am deutlichsten Cic. de fin. II 2 *Arcesilas — instituit, ut ii qui se audire vellent, non de se quaererent, sed ipsi dicerent, quid sentirent; quod cum dixissent, ille contra. Sed eum qui audiebant, quoad poterant, defendebant sententiam suam. Apud ceteros autem philosophos, qui quaesivit aliquid, tacet; quod quidem iam fit etiam in Academia.* Der Wert dieser Stelle liegt vor allem darin, dafs sie uns die selbstthätige Beteiligung der Schüler bezeugt. Indem die Schüler die These verteidigten, solange es irgend anging, kam in der Disputation das Für und Wider einer jeden Frage zu seinem Rechte. Wenn es bei Diog. Laërt. IV 28 von Arkesilaos heifst: *πρῶτος τὸν λόγον ἐκίνησε τὸν ὑπὸ Πλάτωνος παραδεδομένον καὶ ἐποίησε δι᾽ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐριστικώτερον,* so ist auch hier die Mitwirkung der Schüler an der Disputation vorausgesetzt. Wichtig ist auch, was über den Unterschied der Methode des Arkesilaos von der zu Ciceros Zeit in der Akademie üblichen bemerkt wird. Da es nämlich nicht mehr üblich war, dafs der Schüler seine These verteidigte, sondern der Lehrer sie in zusammenhängendem Vortrag widerlegte, so war es die Regel: *eos qui aliquid sibi videri dicant, non ipsos in ea sententia esse, sed audire velle contraria.* — Aus der Stelle de nat. deor. I, 11 ergiebt sich deutlich der pädagogische Zweck der ganzen Übung. Als Übungsstoff werden die Dogmen aller dogmatischen Schulen zugrunde gelegt. Der akademisch gebildete lernte also die Lehren nicht einer einzelnen, sondern aller Schulen samt der positiven und negativen Dialektik kennen. Das ist etwas ähnliches, wie die sophistische *παιδεία* im Sinne des Protagoras, eine durch die Philosophie veredelte Sophistik. Sie unterscheidet sich von der alten Sophistik erstens durch die gröfsere logische Vollkommenheit, zweitens durch das ernste Streben nach Annäherung an die Wahrheit, das das ganze Verfahren, nach der Absicht des Arkesilaos beseelen sollte. Veri reperiendi causa disputirt, nach Cic. de nat. deor. I 11, der Akademiker. Wir sprechen daher hier nicht von einer einfachen Rückkehr zur alten Sophistik, sondern von einer Annäherung an sie, einer durch die Philosophie veredelten Sophistik. Indem die Disputation nicht

bei den praktischen Fragen festgehalten, sondern auf alle Fragen der theoretischen Philosophie erstreckt und von Lehrer und Schülern im Sinne aufrichtiger Wahrheitsliebe betrieben wurde, waren die wesentlichsten Unterscheidungsmerkmale der Philosophie von der Sophistik gegeben.

Es ist klar, dafs der Peripatos und später auch die Akademie nicht nur *sapere*, sondern auch *dicere* lehren, wenn auch in einem anderen Sinne als die Rhetorenschule. Zu einer Rivalität ist es gleichwohl nicht gekommen. Auch wo sich die Bestrebungen beider Schularten so wie hier annäherten, hat man sie als grundverschiedene und daher neben einander berechtigte Anstalten gelten lassen.

III.

Die um die Mitte des dritten Jahrhunderts herrschende skeptische Geistesrichtung war noch nicht bestimmt, den Dogmatismus endgültig zu überwinden und das höhere Unterrichtswesen zu dem sophistischen Bildungsideal zurückzuführen. Vielmehr sehen wir sie im letzten Drittel des Jahrhunderts einer erneuten Herrschaft des Dogmatismus weichen. Die stoische Schule, über die Arkesilaos unter dem Scholarchat des Kleanthes seine glänzenden Triumphe gefeiert hatte, wird durch die Schulführung des Chrysippos wieder zu Ansehen gebracht: *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά.* Die alten Schulen verharren auf der bisherigen Bahn, aber sie versinken in Unbedeutendheit. Vom Epikureismus hört man in dieser Zeit nichts. Die pyrrhonische Skepsis findet nach dem Tode Timons keinen würdigen Vertreter mehr. Auch die Richtung Aristons vermag sich nicht zu behaupten. Die Stoa ist es, die in dieser Zeit die erste Rolle spielt. Sie ist jetzt die Hochburg des Dogmatismus. Um die Richtigkeit dieser Behauptung einzusehen, braucht man nur die Wirkungen zu vergleichen, die die Lehrer dieser Generation auf die weitere Culturentwicklung ausgeübt haben. Von Prytanis, Ariston von Keos, Phormion und nicht minder von Lakydes, Telekles, Euandros, Hegesinos weifs die Geschichte der Philosophie kein nennenswertes Verdienst zu berichten, während Chrysippos den Stoicismus zu einem Hauptfactor der griechisch-römischen Cultur bis zu den Zeiten des Neuplatonismus hinab gemacht hat. Im allgemeinen aber war das Ansehen der Philosophie gesunken. Die unbedeutenden Lehrer der Akademie und des Peripatos konnten den Rhetoren gegenüber für ihre rhetorisirenden Bestrebungen nicht mehr unbedingte Überlegenheit beanspruchen und die Herrschaft der stoischen Philosophie, die für die praktische redne-

rische Ausbildung wenig, für die stilistische nichts leistete, mufste dazu beitragen, die allgemeine Schätzung der Rhetorenschulen zu steigern.

Dies war die Lage der Dinge, als seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts die Römer in die Geschichte des Ostens einzugreifen begannen und der Bildungsdurst und Philhellenismus der Römer den griechischen Lehrern ein neues Arbeitsgebiet eröffnete. Es war unvermeidlich, dafs dieser Umstand in immer steigendem Mafse auch die Unterrichtsverhältnisse innerhalb der griechischen Welt umgestaltete. Wie früh bereits römische Rhetoren und Philosophen sich in Rom festzusetzen begannen, zeigt das von Sueton de rhetoribus 1 (= Gellius N. A. XV 11) erhaltene *senatus consultum de philosophis et rhetoribus* vom Jahre 161, durch das sie aus Rom verwiesen wurden. Es ist klar, dafs diese Entwicklung das Ansehen der Rhetoren stärken mufste, da die Römer ihrer einfachen und praktisch brauchbaren Kunstlehre selbstverständlich viel mehr Verständnis engegenbrachten als dem hohen, weit über die praktische Nützlichkeit hinausgreifenden Bildungsideal der *φιλοσοφία*. Unzweifelhaft steht auch die in eben diese Zeit fallende Schöpfung der scholastischen Rhetorik durch Hermagoras von Temnos mit dieser Entwicklung in Zusammenhang. Es winkten der Rhetorik wieder grofse Ziele. Darum raffte sie sich aus ihrem langen Winterschlaf zu einer bedeutenden Leistung auf. Die Philosophen konnten natürlich diesen Erfolgen nicht ruhig zusehen. Sie mufsten den Kampf um das neue Arbeitsgebiet mit den Rhetoren aufnehmen. Es war die Frage, ob bei der Vermittlung hellenischer *παιδεία* an die Römer den Rhetoren oder den Philosophen der Löwenanteil zufallen sollte. Daher erklärt es sich, dafs jetzt der alte Streit der Philosophie und der Rhetorik von neuem heftig entbrennt. Die drei Philosophen, die an der bekannten Philosophengesandtschaft des Jahres 155 beteiligt waren, haben ihn alle drei mit gleichem Eifer geführt. Durch das Sinken der Philosophie, durch den Aufschwung der Rhetorik und durch das praktische Ziel, das beiden durch die Culturverhältnisse gesteckt wurde, war wieder eine Rivalität zwischen den ungleichen Gegnern möglich geworden. Schon Ariston von Keos, dessen Scholarchat vielleicht noch weit ins zweite Jahrhundert hinein gedauert hat, schrieb *πρὸς τοὺς ῥήτορας*.

Aber als Hauptvertreter der peripatetischen Polemik gegen die Rhetoren erscheint bei Sextus und bei Philodem Kritolaos von Phaselis. Für die stoische Polemik gegen die Rhetoren ist bei Philodem Diogenes von Babylon der klassische Autor. Für Karneades endlich und seine Schule läfst sich aus Cicero und Sextus die Beteiligung an diesem Feld-

zug erweisen. Die epikureische Schule spaltete sich in eine rhetorenfeindliche und eine relativ rhetorenfreundliche Partei. Zu der letzteren gehörten Zenon der Sidonier, der um die Wende des zweiten und ersten Jahrhunderts Schulhaupt in Athen war, und sein Schüler Philodemos, dessen Schrift *περὶ ῥητορικῆς* unsere wichtigste Quelle für die Geschichte dieses Streites ist.

Der Kampf, den die drei andern Schulen gegen die Rhetorik führten, war aber nicht nur ein theoretischer. Sie begnügten sich nicht damit, in ihren Vorträgen und Streitschriften die Rhetorik als eine Afterkunst und als unfähig zur Erfüllung ihrer Versprechungen zu erweisen; sie suchten auch ihren eigenen Unterricht so zu gestalten, dafs er den Bedürfnissen der römischen Welt entsprach. Die Seite des Unterrichts, die dem Zweck rednerischer und staatsmännischer Ausbildung dienen konnte, wurde in der Akademie und im Peripatos immer ausschliefslicher betont, bis schliefslich das unerhörte geschah, dafs ein Schulhaupt der Akademie geradezu Vorlesungen über Rhetorik ankündigte. Aus ähnlichen Gründen erklärt sich auch, wie bekannt, der in allen drei Schulen aufkommende Eklektizismus, durch welchen die Schulgegensätze abgeschliffen wurden und eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes entstand, die dem praktischen, aber nicht wissenschaftlich tiefgründigen Verstande der Römer genehm war.

Natürlich liefsen die Rhetoren die Angriffe der Philosophie nicht unerwidert. Ich lasse dahingestellt, inwieweit genauere Forschung im Stande sein wird, den geschichtlichen Verlauf des Streites in seinen einzelnen Stadien klarzulegen. Im allgemeinen scheinen die Gründe, mit denen Karneades, Kritolaos und Diogenes gegen die Rhetorik gekämpft hatten, von den folgenden Philosophengenerationen nicht wesentlich verändert oder vermehrt worden zu sein. Als Philodem seine Schrift *περὶ ῥητορικῆς* verfafste, hatte der Streit immer noch actuelle Bedeutung. Aber die Gründe, die Philodem zu widerlegen sucht, sind die der genannten drei Philosophen. Karneades freilich wird bei Philodem nicht genannt. Dafs aber schon er, und nicht erst seine Schüler und Nachfolger, die Polemik eröffnete und als Urheber der akademischen Beweisführung zu gelten hat, ergiebt sich zweifellos aus Cicero de orat. I 45, wo neben Charmadas, Kleitomachos, Aischines als Vertreter jener Polemik Metrodoros genannt wird *„qui cum illis una ipsum illum Carneadem diligentius audierat."* Der Zusatz kann nur den Zweck haben, zu zeigen, dafs Metrodoros über die Gründe des Karneades, als des Urhebers und mafsgebenden Vertreters jener Polemik, ebensogut wie die andern ge-

nannten Akademiker unterrichtet sein mufste. Dafs Sextus adv. rhet. 20 Kleitomachos und Charmadas nennt, erklärt sich daraus, dafs Karneades die Beweisführung nicht schriftstellerisch bearbeitet, sondern nur mündlich vorgetragen hatte. Die stoische Polemik ging ihre eigenen Wege; dagegen scheinen Kritolaos und Karneades sich im wesentlichen derselben Gründe bedient zu haben. Sextus nennt adv. rhet. 12 nur den Kritolaos, während er die mit § 20 anhebenden weiteren Gründe dem Kritolaos und den Neuakademikern zuschreibt. Übrigens wird auch an der ersten Stelle neben Kritolaos auf Platons Polemik gegen die Rhetorik hingewiesen. Dafs es falsch wäre, die an erster Stelle vorgetragene Beweisführung, die von der stoischen Definition der *τέχνη* ausgeht, als ausschliefsliches Eigentum des Kritolaos in Anspruch zu nehmen und der Schule des Karneades abzusprechen, ergiebt sich daraus, dafs Cicero de orat. I 92 gerade diese Beweisführung dem Charmades in den Mund legt. Es ist auch nicht auffallend, wenn sich die Vertreter der beiden Schulen in dieser Beweisführung zusammenfinden. Es handelt sich ja um eine Ansicht, in der auch Platon und Aristoteles einig gewesen waren. Denn natürlich richtet sich der Angriff beider nicht gegen die philosophische Rhetorik, sondern gegen die sophistische der Rhetoren.

Zwei Gegenstände des Streites müssen wir unterscheiden. Einmal handelt sichs um die Existenzberechtigung und praktische Nützlichkeit der Rhetorik, sodann um die Abgrenzung ihres Gebietes gegen das der Philosophie.

Die praktische Nützlichkeit wird der Rhetorik bestritten, sofern nachgewiesen wird, dafs sie die zur Gerichts- und Staatsberedsamkeit erforderliche Ausbildung nicht gewähre. Die Existenzberechtigung wird ihr bestritten, indem ihr der Charakter der *τέχνη* abgesprochen wird. Ich will hier nicht eine Darstellung dieser Beweisführung geben, die aus Quintilian II 17 ff., Sextus adv. rhet., Cicero de orat. I 41—95, Philodem *περὶ ῥητορικῆς* zu reconstruiren eine dankbare Aufgabe ist.[1])

1) Die Art, wie Radermacher bei Sudhaus Philodemi Volumina Rhetorica Supplementum p. IX ff. die Aufgabe angefafst hat, ist (abgesehen von der auffallenden Nichtberücksichtigung Ciceros, der auch da, wo Quintilian ihn ausschreibt, ignorirt wird) ist deswegen als verfehlt anzusehen, weil der bei den einzelnen Schriftstellern vorliegende Gedankenzusammenhang durch willkürliches Herausgreifen der übereinstimmenden Argumente zerstört wird. Es mufs von der Quellenfrage bei den einzelnen Schriftstellern ausgegangen werden. Bei Sextus ist § 10—19 nicht aus Kritolaos geschöpft, wie die Worte in § 12 *ἀμέλει γέ τοι καὶ οἱ περὶ Κριτόλαον*

Für unsern Gedankenzusammenhang genügt es, dafs die Philosophen aller drei Schulen der sophistischen Rhetorik die praktische Nützlichkeit und die Existenzberechtigung absprechen. Die Behauptung, dafs die Rhetorenschule dem praktischen Redner und Staatsmann an sich genügende Ausbildung gewähre, hatten schon Platon und Aristoteles bestritten. Es ist also nichts neues, wenn diese alte Wahrheit jetzt von neuem geltend gemacht wird. Der Streit über die Frage *εἰ τέχνη ἡ ῥητορική* trägt in seinen Einzelheiten so sehr den Charakter scholastischer Silbenstecherei, dafs er für die Erkenntnis der realen geschichtlichen Verhältnisse wenig Ausbeute gewährt.

Die von der akademisch-peripatetischen abweichende stoische Polemik ist treffend charakterisirt durch die von Cicero de orat. I 83 dem Mnesarchos zugeschriebenen Äufserungen: *hos, quos nos oratores vocaremus, nihil esse dicebat nisi quosdam operarios lingua celeri et exercitata; oratorem autem, nisi qui sapiens esset, esse neminem, atque ipsam eloquentiam, quod ex bene dicendi scientia constaret, unam quandam esse virtutem et, qui unam virtutem haberet, omnis habere easque esse inter se aequalis et paris; ita qui esset eloquens, eum virtutes omnes habere atque esse sapientem.* Dies stimmt durchaus zu dem von Philodem bekämpften Standpunkt des Diogenes von Babylon. Natürlich war es bei dieser sublimen Auffassung der Rhetorik nicht auf Verteidigung, sondern auf Bekämpfung der Rhetorenschulen abgesehen. Der reale Zweck der Theorie war, die Leute zu überzeugen, dafs man kein vollkommener Redner werden könne, ohne sich zugleich in der stoischen Schule die vollkommene Weisheit anzueignen. Die im Hypomnematikon Philodems erkennbaren Sätze des Babyloniers Diogenes zeigen, dafs es so gemeint war. Denn sie sind voll der heftigsten Ausfälle gegen die sophistische Rhetorik und gegen die der Weisheit entbehrenden praktischen Redner und Staatsmänner. Um so interessanter ist es zu beobachten, wie später diese Theorie, im Widerspruch mit ihrer ursprünglichen Bedeutung, zur Propaganda für das sophistisch-rednerische Ideal verwertet wird. Wenn man Quintilians Schilderungen des vollkommenen Redners liest, so meint man oft, einen Stoiker reden zu hören. In Wahrheit ist sein Standpunkt dem geschilderten stoischen diametral entgegengesetzt. Denn während die Stoiker die Beredsamkeit

---

u. s. w. und § 20 *εἰώθασι καὶ οὗτοι* beweisen. Durch die falsche Auffassung des Quellenverhältnisses hat sich Radermacher zu der Annahme verleiten lassen, der Angriff des Kritolaos hätte sich gegen die stoische Schule, als die Beschützerin der Rhetorik gerichtet.

als ein Nebenproduct der höchsten philosophischen Erkenntnis ansehen, das auf keinem andern Wege erzielt werden kann, hat Quintilian, der dieselben hochtönenden Phrasen gebraucht und II 20, 4 auch die *ἀστεία ῥητορική* als eine *ἀρετή* bezeichnet, dabei nicht das philosophische Bildungsideal im Auge, sondern das rhetorisch-sophistische, das alle *μαθήματα* nur soweit betreibt, als sie den praktischen Zwecken des Redners dienen und auch die Philosophie nur als eines der *μαθήματα* ansieht, die diesen Zwecken dienstbar gemacht werden können.

Im zweiten Jahrhundert v. Chr. dreht sich aber der Streit nicht nur um die Nützlichkeit und Existenzberechtigung der Rhetorenschulen, sondern auch, wie schon bemerkt, um die Gebietsabgrenzung zwischen Rhetorik und Philosophie. Diese Seite des Streites zeigt noch deutlicher als die bisher besprochene, dafs er nur ein Symptom für die Erneuerung des sophistischen Bildungsideals ist. Es handelt sich um nichts Geringeres, als den Versuch der Rhetoren, die in den Philosophenschulen herkömmlichen praktischen Disputationsübungen über allgemeine Fragen aus dem Zusammenhang des philosophischen Unterrichts herauszureifsen und für die Rhetorik in Anspruch zu nehmen. Die Tendenz dieser Bestrebung ist, die Philosophenschule aus ihrer führenden Stellung im Bildungswesen zu verdrängen und auf das Niveau einer einzelwissenschaftlichen Fachschule hinabzudrücken. Der Philosophie wollte man nur die Fragen belassen, die Gegenstand eines rein wissenschaftlichen oder gelehrten Interesses sind; die Fragen hingegen, die für das praktische Leben Bedeutung haben und deshalb Gegenstände der praktischen Beredsamkeit bilden, nahm man für die Rhetorenschule in Anspruch. Dies ist, wie mir scheint, der tiefere Sinn der rhetorischen Theorie des Hermagoras, um deren Aufhellung sich Striller in seiner schon genannten Abhandlung p. 19 ff. ein grofses Verdienst erworben hat.

Sextus adv. rhet. 62 sagt: *Ἑρμαγόρας τελείου ῥήτορος ἔργον εἶναι ἔλεγε τὸ τεθὲν πολιτικὸν ζήτημα διατίθεσθαι κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον πειστικῶς.*[1]) Als Gebiet der Rhetorik werden also hier die *πολιτικὰ ζητήματα* bezeichnet. Diesen Begriff hat Striller p. 18 f. aus der hermagoreischer Doctrin folgenden Rhetorik des Augustinus richtig erläutert und gezeigt, dafs er auf der stoischen Lehre vom sensus communis (*κοινὴ ἔννοια*) beruht und sachlich mit dem zusammenfällt, was auch Aristoteles meint, wenn er von der Rhetorik

1) Vgl. Sopat. V p. 15 W: *οἱ δὲ περὶ Ἑρμαγόραν (ῥητορικὴν καλοῦσι) δύναμιν τοῦ εὖ λέγειν τὰ πολιτικὰ ζητήματα.*

(Rhet. I 1 in.) sagt, sie handle *περὶ τοιούτων τινῶν, ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης*. Den Gegensatz bilden *ζητήματα μουσικά, ἰατρικά, γραμματικά*, kurz alle Fragen, deren Beurteilung Sache des speciellen Fachmanns ist und nicht zur allgemeinen Bildung gehört. Der Ausdruck *διατίθεσθαι κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον πειστικῶς* nähert sich dem Sinne nach dem aristotelischen Ausdruck: *δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν*. Aristoteles hatte, wie wir früher sahen, die Rhetorik von der Politik gerade dadurch scharf geschieden, dafs er das unwissenschaftliche, von blofser Meinung ausgehende und wiederum blofse Meinung erzeugende rednerische Beweisverfahren betonte. Erwägt man nun, dafs Karneades auch in der Philosophie sich mit dem *πιθανόν* begnügte, so ist dem Begriffe nach ein Unterschied zwischen seiner Behandlung ethisch-politischer Fragen und der von Hermagoras für die Rhetorik geforderten kaum noch zu entdecken. Doch ist zuzugeben, dafs Karneades den Begriff des *πιθανόν* durch Unterscheidung der Grade der Wahrscheinlichkeit genauer bestimmte.

Die *πολιτικὰ ζητήματα* teilte Hermagoras ein in *ὑποθέσεις* und *θέσεις*. Die *ὑποθέσεις* unterscheiden sich, nach Hermagoras bei Cic. de inv. I 8, von den *θέσεις* *personarum certarum interpositione*. In den *ὑποθέσεις* ist die Frage, ob für bestimmte Personen unter gegebenen Umständen eine Handlung als gerecht oder ungerecht, als nützlich oder schädlich zu gelten hat; oder wie die Fragen sonst lauten mögen, die unter gegebenen Umständen Gegenstand richterlicher oder beschliefsender Entscheidung bilden können. In den *θέσεις* fehlt die Specialisirung der Frage durch gegebene Personen und Umstände. Sie sind allgemeine Fragen, *ἄνευ περιστάσεως*. Sie können daher auch *καθόλου ζητήσεις* genannt werden. Denn nichts anderes als die *θέσεις* ist es, was Plut. v. Pomp. 42 mit diesem Ausdruck bezeichnet, wenn er erzählt: Poseidonios habe die Vorlesung herausgegeben, die er vor Pompeius gehalten habe: *πρὸς Ἑρμαγόραν τὸν ῥήτορα περὶ τῆς καθόλου ζητήσεως ἀντιταξάμενος*. Wir entnehmen aus dieser Stelle, dafs die Zuweisung der *θέσεις* an die Rhetorik als eine Neuerung des Hermagoras galt, die den Widerspruch der Philosophen hervorrief. Wie hätte Poseidonios die Spitze seines Vortrages gegen den längst verstorbenen Hermagoras richten können, wenn er nicht als der Urheber dieser den Philosophen anstöfsigen Auffassung von der Aufgabe der Rhetorik gegolten hätte. Es ist klar, dafs Poseidonios die *καθόλου ζητήσεις* und *θέσεις* für den Philosophen in Anspruch nahm und den

Rhetoren nur die *ὑποθέσεις* belassen wollte. In der 72. Rede Dios, die vielleicht von Poseidonios, jedenfalls von einem stoischen Autor abhängt, wird der Unterschied von *θέσις* und *ὑπόθεσις*, ohne dafs diese Ausdrücke gebraucht würden, entwickelt und die *θέσις* dem Philosophen vorbehalten. Dafs Akademie und Peripatos in diesem Punkt mit der Stoa einig waren, ergiebt sich aus Cic. de orat. I 45, 46.

Strittig ist es, in welchem Umfange Hermagoras die *θέσεις* dem Rhetor zuwies. Da er nur *πολιτικὰ ζητήματα* als Stoff der Rhetorik betrachtete und diese in *θέσεις* und *ὑποθέσεις* einteilte, so scheint sich als logische Consequenz zu ergeben, dafs er nur *πολιτικαὶ θέσεις* gemeint haben könne, d. h. solche allgemeine Fragen, die durch Hinzutreten der *περίστασις* zu *ὑποθέσεις* werden können. Dem scheint es zu widersprechen, wenn bei Cic. de inv. I 8 der hermagoreische Begriff der *θέσις* durch folgende vier Beispiele erläutert wird: „ecquid sit bonum prater honestatem“ „verine sint sensus“ „quae sit mundi forma“ „quae sit solis magnitudo.“ Danach hätte also Hermagoras alle allgemeinen Fragen, auch rein wissenschaftliche, die zu den civiles controversiae in keiner Beziehung stehen, in die Rhetorik einbezogen. Der Lehrer, dessen Dictat der junge Cicero nachschrieb, zeigt sich über diese lächerliche Anmafsung des Rhetors sehr entrüstet. Es wäre ja an sich möglich, dafs er die Ansicht des Hermagoras mifsverstanden hätte. Aber wir werden uns zu dieser Annahme nicht ohne Not entschliefsen. Denn erstens wäre eine so heftige Polemik, wie sie Ciceros Lehrer gegen Hermagoras richtete, ohne rechte Kenntnis der bekämpften Ansicht doch sehr auffallend. Sodann kehrt in den Büchern „de oratore“, wie schon Striller hervorgehoben hat, die Polemik gegen jene dem Hermagoras zugeschriebene Ansicht, wenn auch ohne Nennung des Namens, wieder. Im zweiten Buch § 65 läfst Cicero den Antonius, nachdem er den Begriff der *θέσις* (infinita quaestio) erläutert hat, fortfahren: *hoc quid et quantum sit, quom dicunt, intellegere mihi non videntur. Si enim est oratoris, quaecunque res infinite posita sit, de ea posse dicere, dicendum erit ei quanta sit solis magnitudo, quae forma terrae; de mathematicis, de musicis rebus non poterit quin dicat, hoc onere suscepto, recusare.* Die Übereinstimmung mit der Stelle de inv. I 8 beweist, dafs auch hier Hermagoras bekämpft wird. Da nun der griechische Autor, dem Cicero hier folgt, nicht mit der Quelle jener Auseinandersetzung de inv. I 8 identisch sein kann, da dort der rednerischen Kunst im Anschlufs an Aristoteles viel engere Grenzen gezogen werden, so dürfen wir als erwiesen ansehen, dafs Hermagoras wirklich

die *ϑέσεις* im weitesten Umfange der Rhetorik zuweisen wollte. Aber auch das Zeugnis des Sextus, nach dem Hermagoras das *ἔργον τοῦ τελείου ῥήτορος* auf *πολιτικὰ ζητήματα* beschränkte, besteht zu Recht. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Vielleicht ist Striller der Wahrheit nahe gekommen, wenn er p. 25 die Ansicht aufstellt, Hermagoras habe unter *πολιτικὰ ζητήματα* etwas anderes verstanden, als der Ausdruck zunächst zu besagen scheint und Cicero „civiles controversiae" nennt. Sicher ist ja, dafs der Zusatz *πολιτικόν* in der hermagoreischen Definition des *ἔργον τοῦ ῥήτορος* eine Einschränkung enthalten soll. Vielleicht wollte Hermagoras zwar die mathematischen, musischen und sonstigen fachwissenschaftlichen Fragen aus der Rhetorik ausschliefsen, nicht aber die philosophischen. So läfst Cicero den Crassus de orat. III 79 sagen: *non est enim philosophia similis artium reliquarum. Nam quid faciet in geometria qui non didicerit? quid in musicis? Aut taceat oportebit aut ne sanus quidem iudicetur. Haec vero, quae sunt in philosophia, ingeniis eruuntur ad id, quod in quoque veri simile est, eliciendum acutis atque acribus.* Hermagoras mochte, wenn er von *ϑέσεις* redete, solche Fragen im Auge haben, wie sie in den herkömmlichen Disputationsübungen der Akademie und des Peripatos verhandelt wurden, und diese mit zu den *πολιτικὰ ζητήματα* zählen. Er dachte dabei in erster Linie an die ethisch-politischen Fragen, die auch in der Akademie und im Peripatos die Hauptrolle spielen mochten, versäumte aber ausdrücklich diese Grenze zu ziehen. Wir sind durch de inv. I 8 nicht zu der Annahme genötigt, dafs Hermagoras gerade diese Beispiele von *ϑέσεις* angeführt hatte, die Cicero anführt: verine sint sensus, quae sit mundi forma, quae sit solis magnitudo. Die Auswahl dieser Beispiele kann eine Bosheit des Gegners sein, der aus der weiten Fassung des Begriffs *ϑέσεις* bei Hermagoras die Consequenzen zieht.

Die Parallelstelle de orat. II 65 ist dieser Annahme günstig. Denn hier werden die gleichen Beispiele von Antonius wirklich nur als Folgerung aus dem Begriffe der quaestio infinita abgeleitet. Ich nehme also an, dafs bei Hermagoras eine Unklarheit des Gedankens und des Ausdrucks vorlag. Obgleich er das *ἔργον τοῦ τελείου ῥήτορος* auf *πολιτικὰ ζητήματα* beschränkt hatte, sprach er doch von den *ϑέσεις* ganz allgemein und ohne jede Einschränkung, indem er einerseits bei *πολιτικὰ ζητήματα* nicht nur an ethisch-politische Fragen, sondern an alle diejenigen dachte, die man mit blofsem gesunden Menschenverstande ohne Fachbildung beurteilen kann, und wie Crassus de orat. III 79 die

philosophischen zu dieser Kategorie rechnete, andererseits bei θέσεις an die in Akademie und Peripatos üblichen Disputationsthemata dachte. Die Unklarheit blieb natürlich von den Gegnern nicht ungerügt und die Nachfolger des Hermagoras entfernten sie, indem sie die dem Redner zukommenden θέσεις etwa in der Weise näher abgrenzten, wie es Cicero den Antonius II 67. 68 thun läfst.

Mag nun dieser Erklärungsversuch, dessen Unsicherheit ich nicht verkenne, das richtige treffen oder nicht, die Hauptsache bleibt für uns, dafs die von Hermagoras gegebene Gebietsabgrenzung der Rhetorik von den Philosophenschulen als ein Eingriff in ihre Rechte empfunden wurde und einen Hauptgegenstand des Streits der Philosophen und Rhetoren im zweiten Jahrhundert bildete. Übrigens ist es zweifellos, dafs Hermagoras nur in der Einleitung seiner τέχνη von den θέσεις redete, eine ausgeführte Theorie derselben und Anweisungen zu ihrer Behandlung nicht gab, wie schon Striller p. 26 aus Cic. de orat. III 110 richtig geschlossen hat, einer Stelle, auf die ich noch zurückkommen werde. Es darf aber hieraus nicht geschlossen werden, dafs auch in seinem Schulbetrieb die θέσεις keine Rolle spielten. Die heftige Polemik der Philosophen wäre unerklärlich, wenn es sich nur um einen theoretischen Einfall des Hermagoras gehandelt hätte, dem er in seiner Praxis keine Folge gab. Auch Athenaeus, neben Hermagoras der bedeutendste Rhetor des zweiten Jahrhunderts (Quint. III 1, 16 *cui maxime par atque aemulus videtur Athenaeus fuisse*) hat von den θέσεις gehandelt. Er bezeichnete, nach Quint. III 5, 5, die θέσις als pars causae, was wohl bedeuten soll, dafs jede ὑπόθεσις eine allgemeine Frage als Teil in sich befafst. Der Verfasser der pseudoisokrateischen Techne hatte nach Quint. III 5, 18 die hermagoreischen Definitionen der θέσις und ὑπόθεσις angenommen. Quint. II 1, 9 sagt, dafs bei den antiqui diese Art rednerischer Übung gebräuchlich war; sie sei die älteste und lange Zeit die einzige gewesen. Da er den Rhetoren seiner Zeit den Vorwurf macht, sie zu vernachlässigen, so kann seine Bemerkung nicht auf die θέσεις der Peripatetiker, sondern nur auf die Praxis der eigentlichen Rhetorenschulen bezogen werden. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dafs viele Rhetoren seit Hermagoras solche Übungen veranstalteten, während andere wie der, aus dem Cicero de inv. geschöpft ist, sie verwarfen.

Die geschichtliche Bedeutung des Streites der Philosophen und Rhetoren um die θέσις, der ja ein Streit um die Gebietsabgrenzung beider Disciplinen ist, liegt darin, dafs er ein Vorbote der Erneuerung des sophistischen Bildungsideals ist. Die beiden Schulgattungen, die

lange Zeit friedlich neben einander gelebt hatten, sind wieder Rivalen geworden; sie kommen sich gegenseitig ins Gehege. Die Behandlung philosophischer Thesen in den Rhetorenschulen ist eine Annäherung an die Sophistik. Noch entschiedener wird im ersten Jahrhundert von philosophischer Seite das sophistische Bildungsideal erneuert. Ein Scholarch der Akademie, Philon von Larisa ist es, der in den ersten beiden Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts das einst durch Platon überwundene sophistische Bildungsideal mit Begeisterung vertritt. Der gröfste römische Redner hat in empfänglicher Jugendzeit dieses Ideal in sich aufgenommen; er hat es in seiner eigenen Person zu verwirklichen gesucht und in seinem tiefsten und gedankenreichsten Werke, den Büchern de oratore, schriftstellerisch verherrlicht. Der Nachweis dieser Behauptung soll in der folgenden Untersuchung über die Bücher de oratore, speciell über das dritte Buch, geführt werden. Ich kann mir im gegenwärtigen Zusammenhang nicht die Aufgabe stellen, das Verständnis des ganzen Werkes zu erschliefsen und seine Bedeutung für die antike Bildungsgeschichte, zu deren wichtigsten Documenten es gehört, erschöpfend darzulegen. Es gilt hier nur den einen Punkt in möglichster Kürze darzulegen: dafs Cicero für die Verherrlichung des sophistischen Bildungsideals, die durch Crassus vertreten das ganze Werk durchzieht und sich im dritten Buche zu einer begeisterten Verkündigung steigert, die leitenden Gedanken und zahlreiche Einzelheiten einer Schrift des Philon von Larisa entlehnt hat.

Die Hauptpersonen des Gesprächs sind bekanntlich die Redner L. Crassus und M. Antonius. Von den übrigen können wir für unsern Zweck absehen. Das Gespräch findet auf dem Tusculanum des Crassus im Jahre 91 an zwei aufeinanderfolgenden Tagen statt. Das Gespräch des ersten Tages schliefst mit dem ersten Buche ab, das des zweiten umfafst das zweite und dritte Buch. Cicero hat die beiden Hauptpersonen zu Vertretern grundsätzlich verschiedener Standpunkte hinsichtlich der rednerischen Kunst und des Bildungsideals überhaupt gemacht. Der Standpunkt des Crassus wird von Cicero als der höhere angesehen. Die von ihm empfohlene Ausbildung zum Redner befafst den von Antonius als genügend erachteten Bildungsgang als Teil in sich, greift aber weit über ihn hinaus, indem sie dem angehenden Redner viel umfassendere Studien zumutet. Nur über den Umfang der institutio oratoria sind sie verschiedener Ansicht. Während Crassus den eigenen Standpunkt Ciceros umfassender und vollkommener vertritt, wirkt doch auch Antonius seinerseits zur Darstellung dieses Standpunktes mit. Nicht in

dem, was er positives über die rednerische Bildung vorbringt, sondern hauptsächlich dessen, was er von ihm ausschliefsen will, wird er besiegt und überwunden. Antonius überbietet das Bildungsziel der gewöhnlichen Rhetorenschule, das er in Übereinstimmung mit Crassus nur als einen Bruchteil des erforderlichen ansieht, durch die Forderung einer umfassenderen specifisch rednerischen Ausbildung. Die Bedeutung dieser Forderung zu untersuchen und nach der Quelle der betreffenden Erörterungen zu fragen, gehört nicht zu unserem Thema. Crassus hingegen überbietet den Antonius, indem er von dem vollkommenen Redner die Beherrschung aller μαθήματα mit Einschlufs der Philosophie fordert. Tritt dann zu dieser allumfassenden materiellen Bildung die specifisch rednerische δύναμις hinzu, die selbst erst auf dieser Grundlage ihre vollkommenste Ausbildung erhalten kann, so entsteht der vollkommene Redner, in dem das höchste Ideal menschlicher Bildung verwirklicht ist. Es ist klar, dafs dieses Ideal mit dem sophistischen Bildungsideal in der Hauptsache identisch ist. Denn auch hier gipfelt die ganze Bildung in der praktischen rednerischen δύναμις. Alle übrigen μαθήματα werden nur um ihretwillen angeeignet. Selbst die Philosophie wird zur Sclavin der Rhetorik erniedrigt. Aber in einer Beziehung ist ein tiefgreifender Unterschied zwischen der alten Sophistik und der wiedergeborenen. Die alte Sophistik hielt die Keime aller Geisteswissenschaft in sich beschlossen und hinderte durch ihr enges praktisches Ziel ihre wesenhafte Entfaltung; die neue setzt alle Wissenschaften in voller Entfaltung neben sich bestehend voraus. Die alte enthielt schaffende Kräfte, wenn auch in dumpfer Gebundenheit. Die neue ist lediglich empfangend: sie verfährt eklektisch, indem sie aus der Fülle der aufgespeicherten Wissensschätze auswählt und zu einem Ganzen zu verbinden sucht, was immer sich zu ihrem praktischen Ziele, der staatsmännisch-rednerischen δύναμις, in Beziehung setzen läfst. Die Wissenschaft selbst, die in der Erkenntnis der Wahrheit ihr höchstes Ziel sieht, lassen die Vertreter dieses Standpunktes höchstens als angenehmen Zeitvertreib für müfsige Stunden gelten. Der πρακτικὸς βίος ist die höchste Lebensform, neben welcher der θεωρητικὸς βίος nicht als zweite Form des höchsten Menschentumes steht, sondern eine dienende Stellung einnimmt.

Die Vertretung dieses Ideals hat Cicero in seinem Dialog dem Crassus übertragen. Alles was Crassus in den Büchern de oratore spricht, ist von diesem Grundgedanken beherrscht. Es ist auch von vornherein schon aus dem prooemium des ersten Buches klar, dafs

Cicero sich selbst zu diesem Standpunkt bekennt. Wenn wir daher die Frage lösen wollen, von wem Cicero dieses Bildungsideal entlehnt hat, so müssen wir vor allem den Reden des Crassus nachgehen. Das erste Buch enthält die Exposition des ganzen Werkes, in welcher der Gegensatz der Anschauungen, die durch Crassus und Antonius vertreten sind, vorläufig in seinen Grundzügen gekennzeichnet wird. In den folgenden Büchern ist enthalten, was jeder der beiden von seinem Standpunkte aus an Ratschlägen und Vorschriften für die Ausbildung des Redners zu geben hat; und zwar ist im zweiten Buche Antonius, im dritten Crassus der Hauptredner. Für unsere Frage kommt daher neben einzelnen Abschnitten des ersten Buches vor allem das dritte in Betracht.

Es könnte nun zunächst Jemand fragen: Ist es überhaupt nötig, nach einem Vorbilde für diese Ausführungen Ciceros zu suchen? Ist es nicht denkbar, dafs Cicero selbst, von der seit dem zweiten Jahrhundert vorhandenen Rivalität der Rhetoren mit den Philosophen ausgehend, die kühne Synthese vollzogen hat, eine diese Gegensätze verschmelzende einheitliche Bildung zu fordern? Erklärt sich der geschilderte Standpunkt nicht aus seiner eigensten persönlichen Lebenserfahrung? Die praktische Auffassung des Bildungsideals versteht sich für ihn als Römer und Staatsmann von selbst. Seinen Vorrang vor anderen Rednern glaubte er, wie er oft andeutet, seiner philosophischen und allgemeinen wissenschaftlichen Bildung zu verdanken.

Dies ist richtig und erklärt die persönliche Wärme, mit der Cicero in den Büchern „vom Redner“ jenes Ideal vertritt. Dafs es seinem eigenen Kopfe entsprungen sei, ist trotzdem unglaublich. Denn es müfste ja auch die ganze geschichtliche Begründung der Theorie von Cicero stammen, die sich doch deutlich als Werk eines Griechen kundgiebt, der in der Geschichte des älteren Unterrichtswesens durch eigenes Quellenstudium wohl bewandert war. Die mit Buch III 55 beginnende Darstellung, die die Beziehungen zwischen Rhetorik und Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung verfolgt, kann keinesfalls von Cicero selbst aus verschiedenen griechischen Büchern zusammengetragen und mit der einheitlichen geschichtlichen Anschauung erfüllt worden sein, von der sie durchdrungen ist. Sie ist vielmehr ganz aus e i n e r Quelle entlehnt, in der bereits die Thatsachen in dieselbe Beleuchtung wie bei Cicero gerückt waren. Man beachte die Menge feiner Einzelheiten, die selbst in dem ciceronischen Excerpt noch enthalten sind und alle auf den Grundgedanken der ganzen Darstellung hinweisen: der Satz § 56 in. *hanc cogitandi pronuntiandique rationem — veteres Graeci sapientiam*

nominabant, der die spätere Erörterung über die Verengung des Begriffs der Philosophie durch Sokrates vorbereitet, die treffende Charakteristik des Pythagoras, Demokritos, Anaxagoras, das Homercitat in § 57 *μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων*, die Bemerkung in § 58, dafs Grammatik, Mathematik, Musik, Dialektik ursprünglich erfunden wurden *ut puerorum mentes ad humanitatem fingerentur atque virtutem*, die Gegenüberstellung der drei politischen Redner, Themistokles, Perikles, Theramenes, und der drei Lehrer der politischen Beredsamkeit, Gorgias, Thrasymachos, Isokrates, endlich die ausgezeichnete Bemerkung über den Bedeutungswandel des Wortes *φιλοσοφία*. Man darf wohl behaupten, dafs Cicero selbst nicht im Stande gewesen wäre, diese Einzelheiten zusammenzulesen und zu einer einheitlichen Darstellung zu verbinden. Er schreibt sie also einem griechischen Autor nach. Da nun die geschichtliche Darstellung selbst von der Tendenz durchdrungen ist, die Sonderung der Philosophie von der Rhetorik als etwas Unnatürliches zu erweisen, so schliefsen wir, dafs nicht nur die geschichtliche Darstellung, sondern auch die Theorie, die im Fortgang des dritten Buches entwickelt wird und die in der Forderung der Wiederherstellung des sophistischen Bildungsideals gipfelt, dem griechischen Autor gehört. Dieselbe Begeisterung für die alten Sophisten, die sich § 59 in der Nennung des Gorgias, Thrasymachos, Isokrates ausspricht, kehrt in der Rede des Catulus § 126 ff. wieder, wo auch Hippias, Prodikos, Protagoras als Vertreter universeller Geistesbildung genannt werden. Dafs auch hier Cicero aus seiner griechischen Quelle schöpft, zeigt, abgesehen von der Gleichheit der Beurteilung, die Antwort des Crassus § 132 ff., wo auch für die Gebiete der Medicin, der Mathematik, der Musik, der Grammatik dem Universalismus der Alten vor dem modernen Specialistentum der Vorzug gegeben wird. Denn niemand wird annehmen, dafs Cicero entweder selbst von der Geschichte der griechischen Wissenschaft eine so richtige Vorstellung hatte oder durch eigens für die vorliegende Schrift unternommene Nachforschungen sich die Analogien herbeischaffte.

Ist die Frage, ob eine griechische Quellenschrift zugrunde liegt, schon hiermit für jeden Urteilsfähigen entschieden, so mufs demnächst die Frage aufgeworfen werden, ob es die Schrift eines rhetorikfreundlichen Philosophen oder eines philosophiefreundlichen Rhetors war. Cicero und sein Abbild Crassus sind philosophiefreundliche Redner. Das kommt denn auch in mehreren Stellen zum Ausdruck, wo sich sein Unwille kundgiebt, dafs der Redner jetzt von der Philosophie borgen mufs, was ursprünglich zu seinem eigenen Ressort gehört, z. B. III 108.

Man darf daraus nicht schliefsen, dafs der Quellenschriftsteller ein Redner oder Rhetor war. Solche Stellen gehören der Überarbeitung Ciceros an, der das Excerpt durch seine Zusätze der Gesprächsperson mundgerecht macht. Im Übrigen kann kein Zweifel obwalten, dafs der Quellenschriftsteller ein rhetorikfreundlicher Philosoph war. Der Philosoph verrät sich z. B. gleich in dem Eingang der geschichtlichen Darstellung § 55: *est enim eloquentia una quaedam de summis virtutibus; quamquam sunt omnes virtutes aequales et pares, sed tamen est species alia magis alia formosa et illustris; sicut haec vis, quae scientiam complexa rerum sensa mentis et consilia sic verbis explicat, ut eos, qui audiant, quocunque incubererit possit impellere; quae quo maior est vis, hoc est magis probitate iungenda summaque prudentia; quarum virtutum expertibus si dicendi copiam tradiderimus, non eos quidem oratores effecerimus, sed furentibus quaedam arma dederimus.* Die stoische Lehre von der Gleichheit der Tugenden wird durch eine feine Distinction eingeschränkt, die freilich durch die Übersetzung abgestumpft ist. Dagegen wird Antakoluthie der Tugenden offenbar nicht angenommen. Sonst wäre es unnötig zu betonen, dafs mit der ῥητορικὴ ἀρετή sich φρόνησις und δικαιοσύνη verbinden müssen, um ihren Mifsbrauch unmöglich zu machen. Der Mifsbrauch einer ἀρετή ist für den Stoiker überhaupt undenkbar. Es ist hier unzweifelhaft das Bestreben ersichtlich, die Rhetorik in den Zusammenhang eines bestimmten philosophischen Systems einzugliedern. Es ist weiter zu beachten, dafs die Rhetorik im Sinne der Rhetorenschulen überall, wo sie erwähnt wird, geringschätzig behandelt wird, während die copia rerum, die den Philosophen auszeichnet, in begeisterten Worten verherrlicht und als Vorbedingung selbst rein stilistischer Vorzüge geschildert wird (§ 92. 93).

Ich würde auch auf die Beispiele von θέσεις hinweisen, die in § 111—117 aufgeführt werden und sämtlich rein philosophischen Inhalts sind, wenn nicht die Zugehörigkeit dieses Abschnitts zu der besprochenen Quelle erst noch des Beweises bedürfte. Der Abschnitt § 63—71, der die verschiedenen philosophischen Secten auf ihre Bedeutung für die rednerische Ausbildung prüft und schliefslich zu dem Ergebnis kommt, dafs nur die akademische und die peripatetische Schule wegen ihrer Disputationsübungen in Betracht kommen, hilft uns auch nicht weiter, da Cicero mit § 63 den Zusammenhang seiner Quelle unterbricht und einen hier garnicht hergehörigen Abschnitt einschiebt, von dem es zweifelhaft bleibt, ob er überhaupt demselben Autor wie das übrige gehört.

Müssen wir also diese Stellen vorläufig beiseite lassen, so kann ich mich doch auf die allgemeine psychologische Wahrscheinlichkeit berufen, die für einen Philosophen als Urheber der Theorie spricht. Der Philosoph kann viel eher auf den Gedanken kommen, die einfache und leichte Disciplin der rhetorischen Kunstlehre zu seiner grofsen und schwierigen Wissenschaft hinzu zu fügen, sei es aus idealen Gründen, sei es um den praktischen Erfolg seiner Schule zu erhöhen, als es dem Rhetor beifallen wird, von seiner leichten und doch lucrativen Kunst durch die Forderung so umfassender Vorbildung die Schüler abzuschrecken und sich von andern Lehrern abhängig zu machen. Die Forderung solcher Vorbildung ist eine rein ideale Forderung. Denn in der Praxis war es immer ohne diese Vorbildung gegangen. Daher konnte nur der Philosoph als der Vertreter des Ideals diese Forderung erheben. Wir sahen im zweiten Jahrhundert die Philosophenschulen eifrig bestrebt, sich der Concurrenz der Rhetorenschulen zu erwehren. Es liegt in der Linie ihrer bisherigen Entwicklung, wenn sie noch mehr als bisher der Praxis Zugeständnisse machen. Die Rhetorenschulen hingegen hätten durch solche Wendung nur ihre Stellung verschlechtert. Es konnten daher niemals von ihnen so ideale Forderungen ausgehen. Die Philosophenschule besuchte wohl nicht so leicht Jemand, der nicht schon vorher Unterricht in der Rhetorik genommen hatte. Dagegen werden sich die Römer gröfstenteils mit der Rhetorik begnügt haben. Der Rhetor, zu dem die Schüler damals schon in sehr jugendlichem Alter kamen (siehe Marx auct. ad Herennium Prolegom. p. 77) konnte schon aus diesem Grunde nicht so grofse Vorbildung fordern. Dagegen konnte der Philosoph, der diese Vorbildung selbst geben wollte, eine auf ihr beruhende höhere Rhetorik gegen die vulgäre ausspielen. Es ist zu beachten, dafs die von Cicero vorgetragene Theorie philosophischen und rhetorischen Unterricht demselben Lehrer zuweisen möchte. Also war der Urheber dieser Theorie selbst im Stande, philosophischen Unterricht zu erteilen, d. h. er war selbst Philosoph.

Ich bin vielleicht länger als nötig war, bei diesem Beweise verweilt. Aber es kann nun mit gröfserer Sicherheit die weitere Frage gestellt werden, welcher Richtung und Schule dieser Philosoph angehörte. Dafs er ein Akademiker war, mufs man von vornherein vermuten, weil Cicero sich zu dieser Richtung bekannte und gerade sein rednerisches Können auf die Akademie zurückführt, wenn er sagt Orator 12: *se oratorem — non ex rhetorum officinis, sed ex Academiae spatiis extitisse.* Der Abschnitt des Orator, in dem sich diese Worte

finden, § 11—18, ist unverkennbar eine Recapitulation der in den Büchern *de oratore* entwickelten Grundgedanken. Wir dürfen also was dort gesagt wird, auf diese zurückbeziehen. — Wenn ferner der Abschnitt de orat. III 63—71, in dem bewiesen wird, dafs nur die peripatetische und akademische Schule dem Redner nützlich sind, auch nicht so eng mit dem vorausgehenden zusammenhängt, dafs man ihn mit Sicherheit auf dieselbe Quelle zurückführen kann, so hätte doch Cicero ihn hier nicht einfügen können, wenn der Autor, dem er in der Hauptsache folgte, ein Stoiker oder Epikureer gewesen wäre. Es bleibt also nur die Wahl zwischen dem Akademiker und dem Peripatetiker; und diese Wahl ist nicht schwer. Dem akademischen Skeptiker mufste die Rückkehr zu dem sophistischen Bildungsideal viel näher liegen, als dem peripatetischen Dogmatiker. Ein Peripatetiker hätte nie schreiben können, was Cicero III 57, im Zusammenhang jener geschichtlichen Darstellung, seiner Quelle nachschreibt: *ex ea summa facultate vacui ac liberi temporis multo plura quam erat necesse, doctissimi homines otio nimio et ingeniis uberrimis affluentes curanda sibi esse ac quaerenda et investiganda duxerunt.* Hier hört man den Skeptiker heraus, der das φυσικὸν μέρος der Philosophie (denn von den Physikern ist vorher die Rede) als ὑπὲρ ἡμᾶς verwirft und nur für das Gebiet der praktischen Philosophie seine Skepsis mildert.

Seine Kenntnis der für die Rhetorik zuträglichen philosophischen Methoden will Crassus dem akademisch gebildeten Rhetor Metrodoros verdanken (III 75 *aequalem fere meum ex Academia rhetorem nactus Metrodorum*), der I 45 als eifriger Schüler des Karneades genannt wird, und III 145 fafst Cotta seine Zustimmung zu der Auseinandersetzung des Crassus in die Worte zusammen: *me quidem in Academiam totum compulisti.* In der Rede, auf welche diese Zustimmung des Cotta folgt, ist jene Klage über das Zunehmen des Specialistentums in allen Disciplinen enthalten, die wir schon oben als der Hauptquelle entnommen erkannt haben. Am Schlufs dieser Rede findet sich der praecise Ausdruck eben jener Anschauung, von der auch die geschichtliche Darstellung III 55 ff. getragen ist, in den Worten: *nunc sive qui volet eum philosophum, qui copiam nobis rerum orationisque tradat, per me appellet oratorem licet; sive hunc oratorem, quem ego dico sapientiam iunctam habere eloquentiae, philosophum appellare malet, non impediam* u. s. w. Es ist aber durch die Worte des Cotta § 145 erwiesen, dafs jene Grundanschauung, auf die es uns ankommt, einem Akademiker entlehnt ist. Dieser hatte sich auf Aristoteles (§ 141) und auf den Betrieb der Rhetorik in der peri-

patetischen Schule berufen, aber schwerlich konnte er mit ihm ganz einverstanden sein, da er das Verhältnis der Rhetorik zur Philosophie ganz anders auffafste, als jene. Endlich ist noch darauf hinzuweisen, dafs Cicero mehrfach betont, die peripatetische Rhetorik sei zwar an sich wertvoll, aber für das praktische Leben nicht ohne weiteres brauchbar. Vgl. Orator 12 *nec satis tamen instructa ad forenses causas.* de orat. III 80. Der Standpunkt seines Crassus ist weder mit dem peripatetischen identisch, noch mit dem des Charmadas und der andern Philosophen des zweiten Jahrhunderts, die die Rhetorenschulen schlechthin verachteten, sondern er verlangt als Abschlufs der philosophischen Bildung einen Rhetorikunterricht, der nicht minder als der der Rhetorenschulen und mehr als der im Peripatos und der karneadeischen Schule übliche unmittelbar der rednerischen Praxis dient. Es wird sich uns noch weiter bestätigen, dafs jener Philosoph geradezu für seinen rhetorischen Unterricht an Theorie und Praxis der gewöhnlichen Rhetorenschule anknüpfte, die er allerdings zu erweitern und zu vertiefen suchte. Den Standpunkt des Kleitomachos, Aischines, Charmadas verwirft Cicero durch den Mund des Crassus ausdrücklich de orat. I 47 *sed ego neque illis assentiebar neque — Platoni —. Verbi enim controversia iam diu torquet Graeculos homines* u. s. w. Die genauere Darstellung dieses Standpunktes ist daher absichtlich nicht dem Crassus, sondern dem Antonius in den Mund gelegt: I 84 — 93. Der Philosoph, dessen Ansicht Cicero folgt, mufs daher ein jüngerer Akademiker sein, der einen Schritt weiter ging als jene und die *forenses causae* nicht mehr den *agrestiores Musae* überliefs (Orat. 12). Es bleibt also nur Philon von Larisa übrig, der Lehrer Ciceros, der ihn zuerst in die akademische Lehre eingeführt hat und dessen Standpunkt er, wie die Academica zeigen, bis an sein Lebensende treu blieb.

Jeder Zweifel mufs schwinden, wenn wir hören, dafs eben Philon der erste Akademiker war, der ausdrücklich auch Rhetorik lehrte. Tusc. II 9 (nach Erwähnung der älteren peripatetischen und akademischen Disputationsübungen) *nostra autem memoria Philo, quem nos frequentes audivimus, instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere, alio philosophorum.* Es geht aus dieser Stelle deutlich hervor, dafs Philon genau das that, was in den Büchern *de oratore* empfohlen wird: er begnügte sich nicht mit den bisher üblichen Disputationsübungen, die nur indirect die rednerische Ausbildung förderten, auch nicht mit der aristotelischen Rhetorik, sondern tractirte mit seinen Schülern *rhetorum praecepta.* Er gab also einen Rhetorikunterricht, der an die Theorie

und Praxis der eigentlichen Rhetorenschulen anknüpfte. Diese Ansicht wird bestätigt durch *de orat.* III 110, wo es nach Erläuterung des Begriffs ὑπόϑεσις heifst: *nunc enim apud Philonem, quem in Academia vigere audio, etiam harum iam causarum cognitio exercitatioque celebratur.* Die Behandlung der ὑποϑέσεις, die von jeher als Domäne der eigentlichen Rhetoren gegolten hatten, zeigt am besten, welcher Art der Rhetorikunterricht war, den Philon erteilte.

Der schwierige Abschnitt § 109. 110, in dem sich die eben citirte Stelle findet, enthält den Schlüssel für die Quellenanalyse des dritten Buches. Richtig verstanden und emendirt bietet er uns die Möglichkeit, näheres über die rhetorische Theorie des Philon zu erfahren. Crassus giebt III 37 die Disposition seines Vortrags, der von der stilistischen Form der Rede handeln soll (§ 19 *quemadmodum illa ornari oporteat*). Er kennt vier Anforderungen, die der vollkommene Stil erfüllen mufs: *ut Latine, ut plane, ut ornate, ut ad id quodcumque agatur apte congruenterque dicamus.* Die beiden ersten Punkte werden in § 38—51 ziemlich kurz und ohne Beziehung auf den Hauptgedanken des ciceronischen Werkes abgethan (§ 52 *faciles enim — partes eae fuerunt, quas modo percucurri vel potius paene praeterii*). Wir werden schliefsen dürfen, dafs diese Punkte von Philon dem rhetorischen Elementarunterricht überlassen und nicht eingehender behandelt wurden. Der dritte und vierte Punkt, das *ornate* und *apte dicere*, ist nach Ciceros Meinung viel schwieriger, aber auch viel wichtiger für die Erreichung der höchsten rednerischen Wirkungen. Redner, die diese Vorzüge besafsen, hat es bisher überhaupt nicht gegeben; und doch kommt gerade auf sie alles an. Durch die Vorschriften der Lehrer, welche sich jetzt Rhetoren nennen, kann man sie nicht erlangen. (Die Worte horum qui nunc ita appellantur rhetorum zeigen deutlich, dafs Cicero hier aus seiner griechischen Quelle schöpft. Für Cicero selbst ist rhetor ein feststehender und keinem Wandel unterworfener Begriff. Denn er nennt ja den wahren philosophisch gebildeten Lehrer der Redekunst orator (§ 142). Der Grieche hingegen hat nur das eine ῥήτωρ zur Verfügung, und kann auch die philosophisch gebildeten Lehrer wie Praktiker nur ῥήτορες nennen). — Wenn nun weiter den jetzigen rhetores der verus orator mit seiner allgemeinen Bildung gegenübergestellt wird und mit § 55 die Entwicklung und geschichtliche Begründung des sophistischen Ideals folgt, so ist klar, dafs Crassus sagen will, die höchsten stilistischen Vorzüge (das ornate et apte dicere) seien nur jener wahren Beredsamkeit erreichbar, die auf

philosophischer Grundlage ruht. Es ist also höchst wahrscheinlich, dafs Philon besonders eingehend von diesen Stileigenschaften gehandelt hatte und nach dieser Richtung mehr bot, als die gewöhnliche rhetorische Technik. Schon vor jener Disposition in § 37, im Eingang seines ganzen Vortrages, hat Crassus als Aufgabe derselben bezeichnet, nachzuweisen: *neque verborum ornatum inveniri posse non partis expressisque sententiis neque esse ullam sententiam illustrem sine luce verborum*. Der hier hervortretende Gedanke der untrennbaren Einheit von Stoff und Form, über dessen philosophische Begründung Cicero in § 20. 21 einige Andeutungen macht, der also sicher aus Philon stammt, wird aber in der kurzen Behandlung der beiden ersten Punkte der Disposition garnicht verwertet; erst wo es an den dritten Punkt geht, greift Cicero wieder nach den philonischen Gedanken. Es ist also klar, dafs Philon nur das *ornate et apte dicere* (Ciceros dritten und vierten Punkt) eingehend behandelt und nur für diese Stilvorzüge die Abhängigkeit vom Inhalt erwiesen hatte. Darum entwickelt Cicero, ehe er an den dritten Punkt herangeht, das von Philon aufgestellte Ideal des vollkommenen Redners samt seiner geschichtlichen Begründung § 54—81 und zeigt in § 82—90, dafs seine praktische Verwirklichung möglich sei, um erst mit § 91 die Behandlung des dritten Punktes der Disposition wirklich in Angriff zu nehmen. Die Art, wie er dies thut, zeigt, dafs unsere Darlegung des Zusammenhangs das richtige trifft. Denn in der That kommt in § 92. 93 der philonische Grundgedanke zu seinem Recht: *apparatu nobis opus est et rebus exquisitis undique collectis accersitis comportatis — rerum est silva magna*. Es wird ausdrücklich betont, dafs man diese *silva rerum* weder durch die blofse rednerische Empirie, noch in der gewöhnlichen Rhetorenschule lerne. Natürlich meinte Philon mit dieser *silva rerum* die Kenntnis der philosophischen Probleme, namentlich derjenigen, die auf die menschlichen Dinge Bezug haben, die schon § 54 gefordert wird: *vero oratori, quae sunt in hominum vita, quando quidem in ea versatur orator atque ea est ei subiecta materies, omnia quaesita audita lecta disputata tractata agitata esse debent*.

Es folgt zunächst, nach einer Abschweifung, die uns hier nicht angeht (§ 93—95), eine ausführliche Betrachtung über die rechte Art und das rechte Mafs rednerischen Schmucks (§ 96—103), in der vor Überladung und Süfslichkeit gewarnt und der *suavitas austera et solida* der Preis zuerkannt wird. Mag nun dieser Abschnitt aus Philo stammen, wie ich glaube, oder nicht — für unsern Zweck genügt es, dafs am Schlufs

der philonische Gedanke wiederkehrt: *quare, ut ante dixi, primum silva rerum ac sententiarum comparanda est, qua de parte dixit Antonius; haec formanda filo ipso et genere orationis, illuminanda verbis, varianda sententiis.* Die Verweisung auf die Rede des Antonius im zweiten Buche wirkt hier sehr störend. Denn während wir schon längst von Crassus Aufklärung darüber erwarten, inwiefern die *silva rerum* die Schönheit und Angemessenheit des Stils erzeugt, lauten diese Worte so, als ob die Frage schon abgethan wäre und Cicero eben zu einem andern Gegenstand übergehen wollte. In der Quelle mufste alles von dem Grundgedanken beherrscht sein, dafs der wahre Schmuck der Rede aus dem Gedankenapparat quillt, den sich der Redner angelegt hat; und zwar wurde dies ohne Zweifel sowohl für den χαρακτὴρ λόγου im allgemeinen, von dem § 96—103 die Rede ist, als für die einzelnen Schmuckmittel nachgewiesen. Auch was in § 104—125 über die letzteren vorgebracht wird, war in der Quelle jenem Hauptgedanken untergeordnet, der deshalb am Schlufs noch einmal nachdrücklich hervorgehoben wird § 125: *rerum enim copia verborum copiam gignit.* Meiner Meinung nach hatte Philo auch die *amplificatio* (§ 104), die ἔπαινοι und ψόγοι (§ 105), die *loci communes* (§ 106) in diesem Sinne besprochen. Doch ich brauche darauf für das, was ich beweisen will, kein grofses Gewicht zu legen. Sicher ist, dafs die Behandlung der θέσεις, die mit § 107 beginnt und in einheitlichem Gedankengang bis § 125 reicht, dem philonischen Grundgedanken untergeordnet war, der in unmittelbarem Anschlufs an sie wieder auftaucht, dafs also diese ganze Abhandlung aus Philon stammt.

Die θέσεις werden eingeführt in § 107 als eine Unterart der *loci communes,* weil sie hier als ein Mittel zum Schmuck der Rede und zwar, wie man aus der Ausführlichkeit der Behandlung schliefsen darf, als eines der wichtigsten behandelt werden. Es sind „ancipites disputationes, in quibus *de universo genere* in utramque partem disseri copiose licet“. Weil sie von Allgemeinbegriffen handeln, befassen sie zahllose Einzelfälle, wie sie in der rednerischen Praxis vorkommen, unter sich und sind daher als *loci communes* verwendbar. Die Einheitlichkeit des ganzen Abschnitts bis zu § 125 wird bewiesen durch die Worte in § 120: *ornatissimae sunt igitur orationes eae, quae latissime vagantur et a privata et a singulari controversia se ad universi generis vim explicandam conferunt et convertunt, ut ei, qui audiant, natura et genere et universa re cognita de singulis reis et criminibus et litibus statuere possint,* an welche § 121 anknüpft: *in hoc igitur tanto*

tam immensoque campo cum liceat oratori vagari libere atque, ubicunque constiterit, consistere in suo, facile suppeditat omnis apparatus ornatusque dicendi: Rerum enim copia verborum copiam gignit. Es ist also unverkennbar, dafs in Ciceros Quelle die Abhandlung über die *θέσεις* dem Gesichtspunkt *ornatus orationis* untergeordnet war und dafs sie den Zweck hatte, die Bedeutung der *copia rerum* d. h. der philosophischen (ethisch-politischen) Durchbildung für den rednerischen Stil nachzuweisen.

Gleich nach der ersten Erwähnung der *ancipites quaestiones* in § 108 sagt Crassus, diese Art der Übung sei jetzt auf Peripatos und Akademie beschränkt; „*apud antiquos erat eorum, a quibus omnis de rebus forensibus dicendi ratio et copia petebatur.*" Damit sind natürlich die von Philo verherrlichten Sophisten gemeint, bei denen diese Übung noch im engsten Zusammenhang mit dem rednerischen Unterricht stand. Philo selbst nannte sie *πολιτικοὶ φιλόσοφοι* (§ 109). Der Schlufs von § 107 und § 108 stammt nicht aus der Quelle. Vielmehr sollen diese Worte nach Ciceros Ansicht nur dazu dienen, die philosophische Theorie, die dem Crassus in den Mund gelegt wird, mit seinem Charakter in Einklang zu bringen. Er beklagt sich als Redner, dafs er von den Philosophen borgen müsse, was von Rechts wegen dem Redner zukomme. Philon selbst kann sich natürlich so nicht ausgedrückt haben. Ihm könnte eher Parteinahme für die Philosophen, als für die Redner zugetraut werden, da jene nach seiner Ansicht den gröfseren und wichtigeren Teil der Bildung besitzen.

In § 109 knüpft Crassus, nach seiner persönlichen Zwischenbemerkung, an den schon in § 107 enthaltenen Gedanken der Vorlage wieder an. Peripatos und Akademie, hiefs es dort, betrachten jetzt die Übungen über *θέσεις* als ihre Domäne, während bei den Alten diese Übungen von den Lehrern der praktischen Beredsamkeit betrieben wurden. Daher, fährt er nun in § 109 fort, sagen jetzt jene beiden, nach einzelnen Örtlichkeiten einer einzelnen Stadt benannten Gruppen von Philosophen, die Peripatetiker und Akademiker, was schon lange vor ihnen die nach dem Staatswesen überhaupt benannten *πολιτικοὶ φιλόσοφοι* sagten: dafs es zwei Gattungen des *πολιτικὸν ζήτημα* gebe, *θέσις* und *ὑπόθεσις*, und die *ὑπόθεσις* wieder in drei Arten zerfalle, das *δικανικόν, συμβουλευτικόν, ἐγκωμιαστικὸν γένος.* — An diesem Satze ist uns anstöfsig, dafs die Einteilung des *πολιτικὸν ζήτημα* in *θέσις* und *ὑπόθεσις*, die wir als hermagoreisch kennen, als eine den Peripatetikern und Akademikern eigentümliche Lehre dargestellt zu werden scheint. Nach dem überlieferten Text mufs man

auch zu den folgenden Sätzen die Akademiker und Peripatetiker als Subject ergänzen, wobei sich noch schlimmere Anstöfse ergeben. Denn es heifst hier: „Sie bedienen sich auch in ihrem Unterricht dieser Einteilung, aber so, dafs sie nicht auf dem gerichtlichen Wege ihr verlorenes Besitztum wieder in Anspruch zu nehmen, sondern durch Abbrechen eines Zweigleins es zu usurpiren scheinen. Denn nur die *ὑπόθεσις* haben sie und auch die nur an einem Zipfel. Denn bei Philo, der jetzt, wie ich höre, in der Akademie regiert, wird auch diese Art von Übungen bereits gepflegt. Die *θέσις* hingegen nennen sie zwar in den Anfangsgründen ihrer *τέχνη* und nehmen sie für den Redner in Anspruch, aber sie sprechen sich weder über ihre Bedeutung und Eigentümlichkeit, noch über ihre Arten aus, sodafs es besser wäre, sie hätten sie ganz übergangen". Dafs in diesem Abschnitt nicht von den Akademikern und Peripatetikern die Rede ist, sondern von den Rhetoren, d. h. von Hermagoras, kann jedes Kind sehen. Nur auf sie pafst es ja, dafs sie ihr ursprüngliches Besitztum verloren haben (vgl. § 108 sed quoniam *de nostra possessione depulsi* in parvo et eo litigiose praedicto relicti sumus), nicht auf die Philosophen, die vielmehr in fremdes Besitztum sich eingedrängt haben (qui in nostrum patrimonium irruperunt). Nur sie beschränken sich auf die *ὑπόθεσις*, während die Philosophen vielmehr die *θέσις* pflegen. Nur von ihnen kann der Ausdruck *artem tradere* gebraucht werden. Nur von ihnen, nicht von den Akademikern, konnte gesagt werden, dafs ihnen Philo der Akademiker nunmehr auch die *ὑπόθεσις* entreifst. Die ganze Stelle ist lediglich die Fortsetzung des schon in § 108 von Crassus gebrauchten Bildes, das wir als Zusatz Ciceros bezeichnet haben. Es müssen daher in den verderbten Worten am Anfang von § 110 die Rhetoren genannt gewesen sein. Überliefert ist: *atque hactenus loquantur etiam hac ⟨in⟩ instituendo divisione utuntur*. Dem Sinn würde genügen: *atque hactenus sequuntur etiam ⟨rhetores⟩, hac* u. s. w. Sicher ist nur, dafs die Rhetoren genannt waren und ihre Übereinstimmung mit jener Einteilung hervorgehoben wurde. Dadurch schwindet auch gröfstenteils das Anstöfsige der voraufgehenden Worte. Crassus will nicht diese Einteilung als etwas den Akademikern und Peripatetikern eigentümliches bezeichnen, wie die folgenden Worte: atque *hactenus* u. s. w. beweisen, sondern die ganze Auseinandersetzung über die *vis*, *natura* und *genera* der *θέσις*, die er durch diese Einteilung vorbereitet. Er nennt gleich am Anfang seine Quelle für das ganze; aber weil er sich schon nach dem ersten Satze durch die Bemerkung

über die Rhetoren unterbricht, sieht es aus, als ob sich die Quellenangabe nur auf den ersten Satz bezöge. Als römischer Staatsmann und Redner mufs er sich natürlich entschuldigen, dafs er seine Doctrin von griechischen Philosophen entlehnt. Das geschieht durch die Bemerkung über die *πολιτικοὶ φιλόσοφοι*; sie soll die Theorie als nicht von den Schulphilosophen erfunden, sondern ursprünglich den Rednern und Staatsmännern eigentümlich erscheinen lassen. Wissen wir nun, dafs die in der Nennung der beiden Schulen enthaltene Quellenangabe sich auf die ganze Abhandlung über die *θέσεις* beziehen soll (wie schon die Vergleichung mit § 107 *quae exercitatio nunc propria duarum philosophiarum — putatur* beweist), so schwindet jede Möglichkeit, die Nennung der beiden Schulen ernst zu nehmen und dem Cicero aufs Wort zu glauben, dafs er bis in alle Einzelheiten ihre gemeinsame Lehre vorträgt. Denn dafs Cicero die specielle Einteilung und Theorie der *θέσεις*, die er § 111—125 vorträgt, einem bestimmten einzelnen Autor entlehnt (und zwar dem Philon, wie wir uns durch die Untersuchung des Zusammenhangs überzeugten), wird niemand bezweifeln. Es ist also die Nennung der beiden Schulen und der *πολιτικοὶ φιλόσοφοι* in § 109 lediglich eine *façon de parler*, um das wahre Quellenverhältnis d. h. die Benutzung einer Schrift Philons, in einer dem Charakter der Gesprächsperson angemessenen Weise zu maskiren. Es wäre also ganz verkehrt, diese Stelle als ein glaubwürdiges Zeugnis für das Vorhandensein der hermagoreischen Einteilung des *πολιτικὸν ζήτημα* vor Hermagoras zu verwerten. Bei Philon fand Cicero, was in § 107 steht: *quae exercitatio* (die *θέσεις*) *apud antiquos erat eorum, a quibus omnis de rebus forensibus dicendi ratio et copia petebatur.* Daraufhin hat er sich für berechtigt gehalten, mit seinem *dicunt* auch die hermagoreische Einteilung des *πολιτικὸν ζήτημα* jenen antiqui (*πολιτικοὶ φιλόσοφοι*) zuzuschreiben, was geschichtlich unmöglich ist. Ebenso wufste Cicero, dafs im Peripatos von jeher Disputationen über *θέσεις* üblich waren. Daraufhin hielt er sich für berechtigt, mit seinem *dicunt* auch die philonische Theorie der *θέσεις* den Peripatetikern mit auf Rechnung zu setzen.

Diese hat er freilich nicht ganz klar wiedergegeben. In § 106 werden drei Arten von *loci communes* aufgezählt 1. qui habent vitiorum et peccatorum acrem quandam cum amplificatione incusationem aut querelam, contra quam dici nihil solet nec potest 2. qui habent deprecationem aut miserationem 3. ancipites disputationes, in quibus in utramque partem disseri licet. Die Logik fordert hier statt der Drei-

teilung eine Zweiteilung. Es giebt zwei Arten von *loci communes*, eindeutige und zweideutige. Die Scheltrede gegen den Mörder, den Verräter, den des Unterschleifs schuldigen, den man seines Vergehens bereits überführt hat, ist eindeutig: contra eam dici nihil solet nec potest. Zu dieser Gattung gehört auch Ciceros zweite Unterabteilung der *loci*, die *deprecationes* und *miserationes*. Wenn der Redner die Unschuld seines Clienten bereits nachgewiesen hat, so wird die Beschwichtigung des Zornes der Richter und die Erregung von Mitleid zu einem *locus, contra quem dici nihil potest*. Den Gegensatz bilden die *ancipites disputationes*, bei denen das πρὸς ἀμφότερα ἐπιχειρεῖν möglich ist. Es darf uns nicht irre machen, dafs unter dieser Rubrik § 118, die schon in § 116 genannte *miseratio* wiederkehrt. Dort ist sie mit der *consolatio* zusammengestellt. Es ist also an Fälle gedacht, wo man das Unglück einer Person zugeben oder bestreiten kann. Auch das ist ein logischer Fehler, dafs Cicero § 105 die *amplificatio* und die ψόγοι und ἔπαινοι mit den *loci communes* als Kunstmittel der *oratio ornata* coordinirt. Als ob nicht die *amplificatio* gerade vermittelst der *loci communes* bewirkt würde und als ob nicht die ψόγοι und ἔπαινοι nur eine Unterabteilung jener *loci* bildeten! Es ist also klar, dafs Cicero den logischen Aufbau der philonischen Theorie stark verdunkelt hat.

Die Unterscheidung von θέσις und ὑπόθεσις erkannte Philon als berechtigt an, aber er legte ihr geringes Gewicht bei. Er war offenbar der Ansicht, dafs im Unterricht die θέσεις die Hauptrolle spielen müfsten. Wer ihre Behandlung richtig und vollständig erlernt habe, der könne auch jede ὑπόθεσις behandeln, indem er die specielle Frage unter die allgemeine subsumire. Die *ornatissima oratio* und die schönste *amplificatio* werde dadurch erreicht, dafs man vom einzelnen zum allgemeinen aufsteige. Viel gröfseres Gewicht legte Philon auf die Einteilung der ζητήματα in theoretische und praktische, die schon § 104 angedeutet wird (*vel cum explanamus aliquid vel cum conciliamus animos vel cum concitamus*) und nachher der Einteilung der θέσεις in § 111 ff. zugrunde gelegt wird. An diese Einteilung hatten diejenigen Rhetoren angeknüpft, von denen Quint. III 5, 11 redet.

Doch es gehört nicht zu meiner Aufgabe, die Entwicklung der rhetorischen Theorieen zu verfolgen. Nur um die Quellenfrage sicher zu stellen, mufsten wir auch den materiellen Inhalt der philonischen Theorie berücksichtigen. Unsere Erörterung hat den Nachweis geliefert dafs Cicero die Verherrlichung des sophistischen Bildungsideals dem Larisaeer Philon nachgeschrieben hat. Er ist es, der so eifrig die

Wiedervereinigung der Philosophie und Rhetorik zu einer einheitlichen παιδεία mit praktischem Ziel befürwortet und in dem Lehrplan seiner Schule durchgeführt hat. Dies mufste durch die Quellenuntersuchung erwiesen werden, weil wir dadurch eine entscheidende Krisis in der Geschichte des antiken Unterrichtswesens kennen lernen.

Ich schreibe der Erneuerung des sophistischen Bildungsideals durch Philon die gröfste geschichtliche Bedeutung zu, obgleich sie zunächst fast spurlos vorüber zu gehen scheint. Der Gedanke, die Philosophenschulen auf das praktische Ziel der rednerischen Ausbildung zuzuspitzen, hat keinen Anklang gefunden. Kein anderer Philosoph ist ihm darin gefolgt. Sein Nachfolger, Antiochos von Askalon, scheint nicht Rhetorik gelehrt zu haben. Der Epikureer Philodemos wurde offenbar durch das Vorgehen Philons zu seiner Schrift περὶ ῥητορικῆς veranlafst, in der er die Vereinigung der Philosophie mit der Rhetorik auf das entschiedenste bekämpft. Bald nach Philon trat die peripatetische Schule durch Andronikos in ein neues Stadium. Sie wurde zu einer Gelehrtenschule, die sich hauptsächlich mit der Interpretation des aristotelischen Nachlasses beschäftigte und auf die Ausbildung der Jugend für das praktische Leben verzichtete. Der Stoicismus des letzten grofsen Stoikers, des Poseidonios von Apameia, trägt durchaus einen gelehrt wissenschaftlichen, den philosophischen Dogmatismus mit Polyhistorie verbindenden Charakter. Philosophenschulen und Rhetorenschulen haben auch ferner neben einander bestanden und sich, soviel wir erkennen können, keine Concurrenz mehr gemacht. Das Römertum hat sich im Fortgang des Hellenisirungsprozesses immer mehr zur Anerkennung der Philosophie als eines regelmäfsigen Bestandteils der höheren Jugendbildung verstanden. Diese Entwicklung hat sich im Lauf des ersten Jahrhunderts v. Chr. vollzogen und ist durch die Monarchie und das von ihr gebotene Verstummen der leidenschaftlichen politischen Kämpfe mächtig gefördert worden. Auch bei den Römern besseren Standes wurde es nun allgemein gebräuchlich, dafs die Schüler erst zum Grammatiker, dann zum Rhetor, endlich zum Philosophen in die Schule kamen und dafs daneben auch die andern μαθήματα getrieben wurden, wie es uns aus Quintilian geläufig ist. Auch die Philosophie gehörte jetzt zur allgemeinen Bildung. Alle diese Dinge trieb man, weil es herkömmlich und schicklich geworden war, sie zu lernen. Ein einheitliches praktisches oder ideales Ziel hatte diese πολύτροπος παιδεία nicht. Die Rhetorenschule hatte nicht mehr die Aufgabe, ihren Zöglingen die Waffen für die gewaltigen Kämpfe des politischen

Lebens in die Hand zu geben. Aber sie blieb doch nach wie vor für jeden Gebildeten unentbehrlich. Denn wer nicht selbst die rednerische *δύναμις* zu praktischen Zwecken brauchte, der wollte doch wenigstens über rednerische Leistungen urteilen und mitsprechen können. Die Philosophen erzogen ihre Zöglinge nicht mehr zu selbständigem Nachdenken über die ewigen Probleme der Natur und des Menschenlebens, da sie selbst nicht mehr Forscher, sondern nur gelehrte Kenner der philosophischen Litteratur ihrer Secte waren. Aber unentbehrlich blieben sie doch für jeden Gebildeten. Denn wer sich nicht selbst durch die Probleme zur Forschung gereizt fühlte, der mufste doch wenigstens etwas von dem gehört und gelesen haben, was weise Männer vor ihm über diese Probleme gedacht hatten.

Aber trotz des friedlichen Zusammenwirkens der Rhetorenschulen und der Philosophenschulen zu dem gemeinsamen Ziele dieser matten und farblosen allgemeinen Bildung ist doch die Erneuerung des sophistischen Bildungsideals durch Philon nicht ohne geschichtliche Folgen geblieben. Von der Schulphilosophie hat sich die Popularphilosophie abgetrennt und von den Rhetorenschulen ist die sogenannte zweite Sophistik ausgegangen. Beide sind nur Modificationen der alten Sophistik, die sich in diesen beiden Formen neben der eigentlichen Philosophie und der eigentlichen Rhetorik wieder ihren Platz erobert.

Die Popularphilosophie macht von dem philosophischen Lager aus einige Schritte nach der sophistischen Seite hin. Denn ihren Gedankeninhalt entlehnt sie zwar in freier Auswahl den Schulphilosophieen; aber der Verzicht auf zusammenhängenden, wissenschaftlichen Unterricht, das Fehlen strenger, schulmäfsiger Beweise, die Anpassung an den gesunden Menschenverstand, das Streben noch effectvoller, oft geradezu rhetorisch-epideiktischer Darstellung, die Verachtung derjenigen Teile der Philosophie, die nicht unmittelbar dem pädagogischen Zweck sittlicher Erbauung dienen, sind Züge, die auch bei vielen Vertretern der alten Sophistik wiederkehren. Diese Züge finden sich nicht alle gleichmäfsig bei allen Popularphilosophen. Die Popularphilosophie ist mannichfaltig und vielgestaltig, wie es auch die alte Sophistik gewesen war. Aber als Ganzes betrachtet, nimmt sie eine Mittelstellung zwischen der eigentlichen Philosophie und der Sophistik ein. Mit dem von Philon aufgestellten und von Cicero verherrlichten Ideal des philosophisch gebildeten Redners zeigt sie wenigstens in manchen ihrer Vertreter eine gewisse Verwandtschaft. Viele dieser Philosophen haben auch als praktische Redner in das bürgerliche Leben ihrer Heimatstädte ein-

gegriffen und das Ideal des *philosophus orator* zu verwirklichen gesucht.

In anderm Sinn hat die zweite Sophistik das Ideal des vollkommenen Redners aufgefafst. Ihr Bildungsideal ist das auf allgemeiner Bildung beruhende universelle rednerische Können. Wir werden an einer späteren Stelle unserer Darstellung dieses Bildungsideal der zweiten Sophistik eingehender schildern. Hier kommt es mir nur auf den geschichtlichen Zusammenhang an, der zwischen ihm und dem philonisch-ciceronianischen Ideal des vollkommenen Redners besteht. Es ist unverkennbar sein Abkömmling. Das Ideal des vollkommenen Redners, das der Philosoph aufgestellt hatte, hat in den Kreisen der zünftigen Rhetoren fortgewirkt. Für die römische Rhetorik können wir dies durch Quintilian erweisen, der, wie Cicero, die vollkommene rednerische *δύναμις* als das absolut genommen höchste Bildungsziel ansieht, aber auch zur Erreichung dieses Zieles das Studium aller *μαθήματα* mit Einschlufs der Philosophie fordert. Auf griechischem Gebiete fehlen uns die Mittelglieder. Aber auch hier ist der geschichtliche Zusammenhang nicht zu bezweifeln. Die Abfassung von Quintilians Institutio oratoria fällt in dieselbe Zeit, wo auch die zweite Sophistik zur Blüte kommt. Sie zeigt uns, was thatsächlich dabei herauskam, wenn Jemand in dieser Zeit das Ideal des vollkommenen, universell gebildeten Redners zu verwirklichen suchte. Das Werk des römischen Theoretikers und die Praxis der sophistischen Redner sind von derselben Zeitströmung getragen, die das sophistische Ideal wieder hoch emporgehoben und selbst den Namen des Sophisten, den Jahrhunderte lang verachteten, wieder zum höchsten Ruhmestitel gemacht hat.

Zweites Kapitel.

Dio als Sophist.

Über das Leben des Dio geben uns in erster Linie seine erhaltenen Schriften Aufschlufs. Denn unser Autor liebt es, von sich selbst zu reden. Die Aufgabe, aus seinen gelegentlichen Äufserungen ein Gesamtbild seines Lebens- und Entwicklungsganges herzustellen, hat noch Niemand bisher ernstlich zu lösen versucht, obgleich man nur auf diesem Wege zum Verständnis des Autors gelangen kann. Vielleicht finden die Widersprüche, die Hirzel ihm vorwirft,[1] einleuchtende Erklärung, sobald wir die Zeitfolge seiner Werke erkennen und den Gang seiner geistigen Entwicklung überschauen. **Aufgabe und Quellen: eigene Schriften.**

Es ist das freilich keine ganz leichte Aufgabe. Für manche Lebensabschnitte Dios, vor allem für die ersten Jahre nach seiner Restitution, steht uns reichlicher Stoff zur Verfügung, für andere fehlt es an jeglicher Nachricht; und selbst da, wo die Quelle reichlich fliefst, erfordert die Deutung, Ordnung und Verbindung der Nachrichten divinatorisches Geschick. Die bithynischen Reden, die unter allen dionischen am meisten biographischen Stoff enthalten, sind leider ohne Reste antiker Sacherklärung auf uns gekommen. Sie können nur verstanden werden aus den praktischen Zwecken, für die sie bestimmt waren, und aus den besonderen Umständen ihrer Entstehung. Die Kenntnis dieser Umstände war für Dios Hörer etwas Gegebenes, wir können von ihnen selbst durch schärfste Interpretation und eindringendste Forschung kein ganz klares Bild gewinnen. Wir werden uns daher oft genötigt sehen, die Erzählung durch zweifelndes Abwägen des Für und Wider zu durchbrechen.

Aufser dem eignen schriftlichen Nachlasse Dios giebt es eine selbständige biographische Überlieferung, die aber nur in ganz wenigen Punkten das aus Dio bekannte ergänzt. Dafs überhaupt ein Plus wirk- **Sonstige biographische Überlieferung.**

1) Der Dialog II 86 Anm. 4.

licher Überlieferung vorhanden ist, erklärt sich lediglich aus dem Umstande, dafs Philostratos und Synesios noch dionische Schriften lasen die für uns verloren sind.

Prusa in Bithynien.

Dio stammt aus Prusa am Olympos, einer Kleinstadt der römischen Provinz Bithynien. Prusa gehörte weder zu den Städten mit bevorzugter Rechtsstellung, noch nahm es unter den Unterthanenstädten an Rang und Gröfse eine der ersten Stellen ein. Hinter Städten wie Apameia, Nikomedeia, Nikaia stand es weit zurück. Bis in die trajanische Zeit hinein scheint es einen selbständigen Stadtbezirk nicht gebildet zu haben. Aber gerade in der Zeit, von der wir reden, erfolgte ein wirtschaftlicher Aufschwung und eine Zunahme der Bevölkerung, die es der Bürgerschaft nahe legten, eine bessere Rechtsstellung anzustreben.

Bithynien zeigt in den beiden ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit gegenüber der voraufgehenden hellenistischen Zeit eine wachsende geistige Regsamkeit. Die Aufzählung der aus Bithynien gebürtigen Litteraten bei Strabo p. 566 zeigt, dafs die Landschaft in hellenistischer Zeit aufser dem Astronomen Hipparchos, einem Sohne Nikaias, keinen wahrhaft bedeutenden Schriftsteller oder Gelehrten hervorgebracht hat. Panaitios und Karneades haben mehrere Schüler aus Bithynien. Erst in der Zeit, wo Bithynien römische Provinz wird, finden wir in Rom einige namhafte bithynische Litteraten, den Dichter Parthenios, den Arzt Asklepiades aus Kios und den gleichnamigen Grammatiker aus Myrlea.

Die Hellenisirung Bithyniens hatte sich in der vorrömischen Epoche auf wenige Städtegründungen in der westlichen, an die Buchten der Propontis grenzenden Küstenlandschaft beschränkt. Den Römern blieb es vorbehalten, sie tiefer ins Innere des Landes zu verbreiten. Aber nicht die in der Kaiserzeit neubegründeten Griechenstädte Ostbithyniens, wie Juliopolis, Claudiopolis, Flaviopolis, sondern allein die althellenischen Städte des Westens, wie Nikomedeia, Nikaia, Apameia (das alte Myrleia), Prusa am Olympos spielen eine Rolle in der Litteraturgeschichte der Kaiserzeit und im Leben Dios.

Von den genannten Städten nimmt allein Apameia als römische Bürgercolonie eine bevorzugte Stellung ein. Die übrigen sind Unterthanenstädte und als solche dem Regiment des römischen Statthalters unterworfen. Doch ist durch dieses Unterthanenverhältnis die in den Formen der griechischen Politie sich vollziehende Selbstverwaltung der Städte nicht aufgehoben. Die Verfassungen sind oligarchisch geordnet. Das Vollbürgerrecht ist von einem ziemlich hohen Census abhängig, sodafs die Masse der ärmeren Bevölkerung fast aller politischen Rechte

entbehrt. Nur eine privilegirte Minderheit der Besitzenden ist zur Bekleidung der Ratsherren- und Beamtenstellen berechtigt. Auch die Rechtsprechung wird innerhalb gewisser Grenzen von städtischen Geschworenen geübt. Aber alle wichtigeren Angelegenheiten unterstehen der Aufsicht und Controle des römischen Statthalters, vor allem die Finanzverwaltung, und wenn es bei Streitigkeiten oder Meinungsverschiedenheiten einer der Parteien beliebt, kann jede noch so unerhebliche Sache zu seiner Cognition gebracht werden. Es giebt auch einen Provinciallandtag, dem die Vertretung der gemeinsamen Interessen aller Provincialen, vor allem die Ausrichtung gemeinsamer Götterfeste obliegt. Wenn es gilt gegen Rechtsverletzungen der Statthalter in Rom vorzugehen oder sonstige Beschwerden oder Wünsche der Provinz zur Kenntnis der Reichsregierung zu bringen, so ist der Provinciallandtag, das *κοινὸν τῆς Βιθυνίας*, die zur Wahrnehmung dieser Interessen berufene Instanz.

Aber es ist nur ein lockeres Band, das die Städte der Provinz zur Einheit verbindet. Ein lebendiges patriotisches Gefühl hat der Einzelne nicht für das *ἔθνος*, dem er angehört, sondern allein für seine *πόλις*. An ihr hängen die höherer Empfindung fähigen mit wirklicher Liebe, während ein gemeinsames Vorgehen mehrerer Städte oder der ganzen Provinz immer nur auf vorübergehender Interessengemeinschaft beruht und wo diese aufhört Eifersucht und Hader die Regel bilden. Daran kann auch der Umstand nichts ändern, dafs die Familien der Nachbarstädte vielfach durch Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft verbunden sind und der tägliche Handel und Wandel von Ort zu Ort hundert andere Bande schlägt. Der Einzelne kann durch solche auswärtige Beziehungen in die schwersten Conflicte hineingeraten. Immer bleibt nach der ethischen Anschauung der Zeit die Bürgerpflicht gegen die Heimatstadt die höhere Pflicht. Mag er sehen, wie er daneben Verwandtschaft und Freundschaft zu ihrem Rechte kommen läfst.

Aber wenn auch ein bithynischer Patriotismus unmöglich ist, so steht doch ein anderes höheres Gefühl wenigstens bei den oberen Ständen über dem engen Localpatriotismus: das panhellenische Nationalgefühl. Die Gebildeten fühlen sich alle mit Stolz als Hellenen, gleichviel ob sie wirklich, wie die alten vornehmen Colonistengeschlechter, ihre Abstammung von einem hellenischen oder makedonischen Stammvater des dritten oder vierten Jahrhunderts herleiten können, oder ob ein thrakisches oder von anderm Stamme zugewandertes Geschlecht durch Annahme hellenischer Sprache und Bildung ein hellenisches Geschlecht

geworden ist. Es kommt dabei nicht auf die natürliche Abstammung an, sondern auf die Fortsetzung hellenischer Überlieferung in Sitte und Religion, in Wissenschaft und Kunst. Diesem panhellenischen Patriotismus fehlt die reale politische Grundlage. Es giebt kein noch so lockeres Band, welches die ganze griechisch redende Welt einigte, nicht einmal ein Fest oder Spiel. Dieser Patriotismus ist ein rein idealer, auf dem gemeinsamen Besitz geistiger Güter beruhender. Vor allem ist es dieselbe Litteratur, aus der die ganze griechisch redende Jugend sich zur Menschlichkeit bildet, mag sie am Nil aufwachsen oder am Borysthenes, am Orontes oder im Herzen des griechischen Mutterlandes. Und wie die Quellen der Bildung für alle die gleichen sind, so wendet sich auch die neue Litteratur, die aus jenen Quellen schöpft, an alle gleichermafsen. Der Redner, der Philosoph, der Historiker, der Dichter streben nach panhellenischem Ruhm.

In diesem hellenischen Bildungsstolze fühlt sich die östliche Reichshälfte als die eigentliche Culturwelt und blickt mit Geringschätzung nach dem lateinisch redenden Occident hinüber, in dessen Dunkel nur vereinzelte Strahlen griechischer Geistesbildung hineinfallen. Nur die Hauptstadt selbst, die *βασιλεύουσα πόλις*, macht darin eine Ausnahme. Sie ist wirklich die Hauptstadt des ganzen zwiesprachigen Weltreiches, nicht nur als Sitz der Reichsregierung, sondern auch als Mittelpunkt des geistigen Lebens. Der Philhellenismus der Römer hat die Überlegenheit der Griechen auf dem Felde der Litteratur, Wissenschaft und Kunst willig anerkannt. Ein gewisses Mafs griechischer Bildung gilt auch für jeden Römer der höheren Stände als unerläfslich. Dadurch ist in Rom fortwährend Bedarf nach griechischen Lehrern und der griechische Litterat findet auch in Rom sein Publicum. Die bekannten Schilderungen Juvenals geben uns von der Überfüllung Roms mit *„graeculi"* die anschaulichste Vorstellung. Rom ist der Sammelpunkt auch für die griechischen Talente. Hier kann, wer die Kunst versteht, sein Glück machen. Hier winkt Genufs und Gold, hier der höchste Gipfel des Ruhmes. Freilich ein grofser Teil der vornehmen römischen Gesellschaft erscheint dem feinfühligen Griechen als übertünchte Barbarei. Wer als Philosoph, als Gelehrter, als Poët, als Rhetor in das Hausgesinde eines römischen Grofsen aufgenommen wird, mufs sich unter Umständen auf Leidenstage gefafst machen, wie sie Lukian in der Schrift *περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συνόντων* tragikomisch beschreibt. Aber es giebt auch Kreise, deren Philhellenismus nicht leere Schaustellung und Anbequemung an die Mode ist, sondern auf echtem Bildungsbedürfnis be-

ruht, Kreise, in denen der griechische Litterat feines Verständnis für die Schätze seiner nationalen Litteratur und Kunst antrifft und selbst mit rücksichtsvoller Höflichkeit behandelt wird. Namentlich diejenigen Griechen, die nicht *ἐπὶ μισθῷ*, sondern als unabhängige vermögende Leute von Rang und Bedeutung zu römischen Grofsen in Beziehung treten, sind ehrenvoller Aufnahme gewifs. Sie werden als „amici", als social Gleichgestellte behandelt und können gelegentlich durch ihr persönliches Verhältnis zu einflufsreichen Männern selbst Einflufs erlangen.

Auch zu den Kaisern selbst kann der talentvolle griechische Litterat in vorteilhafte und ehrenvolle Beziehungen treten. Denn sie bedürfen für die Verwaltung der griechischen Reichshälfte zahlreiche Beamte, die mit den Verhältnissen vertraut und des griechischen Stiles mächtig sind. Sie sind auch durch Grundsatz und Überlieferung die obersten Vertreter des römischen Philhellenismus. Gern bekunden sie ihr Interesse an griechischer Litteratur und Kunst, indem sie den namhaften Litteraten und Künstlern sichtbare Beweise ihrer kaiserlichen Huld zuwenden. Hier winken also dem jungen Griechen von Talent die stolzesten Aussichten auf Reichtum, Ehre und Einflufs.

Wenn dazumal in einer Griechenstadt Bithyniens ein junger Mann die Kraft zu ungewöhnlichen Leistungen in sich fühlt, so sieht er sich zunächst auf die Ehrenlaufbahn hingewiesen, die ihm seine eigene Vaterstadt eröffnet. Wenn er durch Geburt und Vermögen zu den Berechtigten gehört, kann er Ratsherr werden und zu den höchsten Gemeindeämtern seiner Heimat emporsteigen. Das ist ein bescheidenes Ziel für hochstrebenden Ehrgeiz. Es kostet grofse Opfer an Geld und Arbeit und führt doch, abgesehen von der Enge des Wirkungskreises, nie zu dem lohnenden Ziel der Unabhängigkeit und Macht. Denn was er in unaufhörlichem Kampfe mit Neidern und Nebenbuhlern und mit den wechselnden Majoritäten in Rat und Ekklesie erarbeitet, kann ihm ein Federstrich des Statthalters zunichte machen. Giebt er viel Geld für gemeinnützige Zwecke aus, so werden ihm überschwengliche Lobeserhebungen und Titel decretirt, die in Stein gegraben auf die Nachwelt kommen, oder es wird sein Bild in Marmor oder edlem Metall auf dem Markte aufgestellt. Solche Ehrungen, so abgegriffen sie durch übermäfsigen Gebrauch und Mifsbrauch sein mögen, üben immer noch einen unwiderstehlichen Reiz auf die meisten aus. Denn die Ehrbegierde, die im Volkscharakter liegt, ist in der Kleinheit der Zeit vielfach zur Eitelkeit geworden, die sich mangels wirklicher Ehre und Macht an äufseren Ehrenzeichen genügen läfst. Aber schliefslich sind es doch käufliche

Dinge. Der Geldprotz ohne Talent und Verdienst bekommt sie auch, wenn er rechtzeitig in seinen Beutel greift. Als Deputirter zum Landtag, als Gesandter nach Rom geschickt zu werden, ist ehrenvoll, aber die Befriedigung ist eine vorübergehende. All diese Dinge können wohl dem Ehrbedürfnis des Durchschnittsmenschen, nicht aber dem hochfliegenden Ehrgeiz stärkerer Talente genügen. Selbst die Würde des Bithyniarchen, des Provincialoberpriesters und Landtagsvorsitzenden, ist mehr eine pomphafte Decoration als eine wirkliche Machtstellung. Wer nicht mit Glücksgütern gesegnet ist, mufs ohnehin auf die politische Laufbahn verzichten. Höchstens kann er sie, indem er selbst Reichtum erwirbt, seinen Söhnen und Enkeln eröffnen.

Der einzige Weg, der aus dieser Enge hinausführt, ist die *παιδεία* im weitesten Sinne. Sie macht den bithynischen Kleinstädter zum Bürger des grofsen Reiches griechischer Civilisation, führt ihn nach der Hauptstadt der Welt, die alle Schätze der Erde in ihren Mauern vereinigt, und oft bis in die Prunkgemächer der Kaiserpaläste. Dem Arzt, dem Mathematiker, dem Philologen und mehr noch dem Philosophen und Redner steht die halbe Welt offen, wenn er in seinem Fache mehr als gewöhnliches leistet. Der Beruf des „Sophisten" gilt allgemein als der ehrenvollste und vorteilhafteste, als der sicherste Weg zu Reichtümern, Ruhm und Glück. Es ist daher leicht verständlich, dafs die gelehrten Berufsarten (die in bezeichnender Weise unter dem Begriff der *παιδεία* zusammengefafst werden, zum Zeichen dafs es sich überall nur um die Aneignung bereitliegender Geistesschätze handelt) eine starke Überproduction aufweisen, bei welcher mehr die Masse als der innere Wert der Leistungen imponirend wirkt. Durch den ganzen Zuschnitt des Lebens in der griechischen Welt werden zahllose Existenzen in die Laufbahn des Litteraten oder Gelehrten hineingedrängt, die unter gesunden Verhältnissen den Aufgaben des praktischen Lebens ihre Kräfte gewidmet hätten.

Das praktische Leben bot dem Bürger der Griechenstädte keine grofsen und schönen Aufgaben. Politisches Leben auf nationaler Grundlage konnte sich nirgends entwickeln, weil das römische Regierungssystem die Stadtgemeinden in strenger Vereinzelung festhielt. Die Masse des Volkes lebte politisch rechtlos ein menschenunwürdiges Dasein, ohne Hoffnung auf Beſserung der Zustände, und gab sich zufrieden, wenn die Brotpreise erträglich blieben und für Bäder und Schauspiele gesorgt wurde. Ihr konnte auch der einsichtigste Stadtpolitiker nicht zu einem besseren Loose verhelfen. Höchstens konnte er ihr die krasseste materielle Not

lindern und die rauhe Speise des Daseins mit ein bischen Vergnügen würzen. Wenn Teuerung eintrat, pflegte der Hafs des Volkes gegen die Besitzenden und Privilegirten zum Ausbruch zu kommen. Aufruhr, Brandstiftung und Blutvergiefsen waren dann an der Tagesordnung, sodafs der Stadtpolitiker auf die friedliche Überwindung dieser regelmäfsig wiederkehrenden Krisen vor allem bedacht sein mufste. Natürlich verstand die römische Regierung in solchen Dingen keinen Spafs. Gegen die Rädelsführer wurde mit unnachsichtiger Strenge vorgegangen. Gerade Bithynien galt in der Zeit, von der wir reden, als ein besonders unruhiges und zum Aufruhr geneigtes Land, woran neben dem natürlichen Charakter der Bevölkerung das vielfache Mifsregiment der Statthalter und die schlechte Finanzwirtschaft der Städte Schuld war. Unter der Regierung Domitians hatten sich Mifsstände in der Bithynischen Provinz herausgebildet, die unter Trajan mehrfach in krasser Form hervortraten und schliefslich dazu führten, dafs der Kaiser die bisher senatorische Provinz zeitweilig selbst in Verwaltung nahm.

Wenn es um die Finanzen der Bithynischen Städte vielfach übel aussah, so trug wie gesagt nur schlechte Wirtschaft daran die Schuld. Denn die Natur hat die westbithynische Küstenlandschaft mit verschwenderischer Fülle ausgestattet. Selbst ein so ruhiger, objectiver Beobachter wie Helmuth v. Moltke wird, als er im Juni 1836 von Constantinopel einen Ausflug nach Brussa unternimmt, von der Schönheit und üppigen Fruchtbarkeit der Gegend zu schwungvoller Schilderung begeistert. Von der Küste her, aus der Gegend des alten Apameia, südwärts nach Brussa hinüber führt ihn sein Ritt durch eine Gegend, die ihm „der seit Monaten nichts als die Einöden Rumeliens gesehen hat, doppelt reizend erscheint.“ Nachdem er die reiche Bepflanzung des Landes mit Maulbeerbäumen, Oliven und Reben geschildert hat (aus deren Cultur schon Dio einen Hauptteil seiner Einkünfte zog), fährt er fort: „Die ganze reich bebaute Gegend erinnert sehr an die Lombardei, namentlich an die hügelige Gegend von Verona. So lieblich wie der Vordergrund des Gemäldes, so prächtig ist die Fernsicht. Auf der einen Seite erblickt man das Marmarameer mit den Prinzeninseln und auf der anderen den prachtvollen Olymp, dessen schneebedecktes Haupt über einem breiten Gürtel von Wolken hervorragte. Die Weinblüte erfüllte die Luft mit einem starken Resedageruch, wobei ihr das üppig wuchernde Caprifolium und eine gelbe Blume, deren Namen ich nicht kenne, halfen. Nachdem wir eine niedrige Hügelreihe überschritten hatten, erblickten wir in einer grofsen grünen Ebene am Fufse des Olymps in weiter Ausdehnung Brussa hin-

gestreckt.“ „An den dunkel bewaldeten steilen Abhängen des Olymps“ zeichnen sich die Türme und Dächer von Prusa ab. „Ein Flufs (im Altertum Odryses genannt) schlängelt sich durch reiche Wiesen und Maulbeerfelder, in denen riesenhafte Nufsbäume mit dunklem Laub, hellgrüne Platanen — und schwarze Cypressen sich erheben. Der Wein rankt sich an den mächtigen Stämmen empor und hängt sich an die Zweige, von wo er wieder zur Erde herabsteigt; Caprifolium und blühende Schlingstauden werfen sich noch wieder über den Wein. Nirgends habe ich eine weite, so durchaus grüne Landschaft gesehen, aufser von dem Lübbenauer Thurm, der den Spreewald überblickt. Aber hier kommen nun noch die reichere Vegetation und die prächtigen Gebirge hinzu, welche diese Ebene einschliefsen. Überraschend ist der Wasserreichtum; überall rauscht ein Bach; mächtige Quellen stürzen sich aus dem Gestein, eiskalte neben dampfenden, und in der ganzen Stadt — sprudelt das Wasser aus zahllosen Springbrunnen hervor.“

Dios Familie. Aus den Früchten dieser reichgesegneten Gegend hatte wohl die Familie, aus welcher Dio stammte, ihren Wohlstand gezogen. Unzweifelhaft gehörte sie zu den vornehmsten und begütertsten von Prusa. Der Name des Vaters, Pasikrates, der bei Dio selbst nicht vorkommt, ist durch Photius (Suidas) bezeugt. Noch angesehener scheint die Familie von Dios Mutter gewesen zu sein. Beide Familien hatten seit mehreren Generationen in Prusa Bürgerrecht. Über seinen Grofsvater mütterlicherseits teilt Dio selbst einige bezeichnende Züge mit.[1]) Schon der Grofsvater und Vater dieses Grofsvaters waren begüterte Leute gewesen. Aber Dios Grofsvater hatte sein ganzes ererbtes Vermögen für gemeinnützige Zwecke geopfert, sodafs ihm nichts übrig blieb, und dann selbst ein neues Vermögen erworben *ἀπὸ παιδείας καὶ παρὰ τῶν αὐτοκρατόρων*. Man sieht, die Opferwilligkeit für das heimische Gemeinwesen, welche bei Dio so entschieden ausgeprägt ist, beruht ebenso sehr auf alter Familientradition wie sein die Schranken der Kleinstadt überfliegender Ehrgeiz. Welches Gebiet der *παιδεία* Dios Grofsvater angebaut hatte, wissen wir nicht. Eine gut besuchte Rhetorschule könnte es gewesen sein; die nährte nicht nur ihren Mann, sie war der rechte Weg, in kurzer Zeit ein Vermögen zu erwerben. So könnte der junge Dio die erste Anregung zur Wahl des sophistischen Berufes empfangen haben. Ob Dios Grofsvater als Ehrengabe für hervorragende litterarische Leistungen oder als Entgelt für praktische Dienste vom Kaiser bedeu-

1) Or. 46 § 3.

tende Schenkungen erhielt, bleibt zweifelhaft. Dio rühmt ihm an derselben Stelle[1]) nach, er habe die kaiserliche Gunst, die ihm in reichem Mafse zuteil ward, niemals benutzt, um für sich selbst Gnadenbeweise zu erwirken, sondern sie sorgsam aufgehoben und gespart für seine Vaterstadt. Nichts geringeres hoffte er durch seinen Einflufs zu erwirken, als einen kaiserlichen Machtspruch, welcher Prusa zum Range einer „civitas libera“ erhöbe.[2]) Schon hatte er den Kaiser sondirt und seinen Absichten nicht abgeneigt gefunden; aber ehe die Sache zur Reife kam, fanden diese hoffnungsreichen Beziehungen ein Ende, sei es dafs er die kaiserliche Gunst einbüfste, sei es dafs er selbst oder der Kaiser starb. Wir wissen nicht, welcher Kaiser gemeint ist. Die Wahrscheinlichkeit spricht für Claudius. Denn an Nero zu denken, verbietet die Schärfe und Bitterkeit, mit der sich Dio über ihn zu äufsern pflegt. Von diesem Kaiser hatte Dios Grofsvater samt seiner Tochter, Dios Mutter, das Bürgerrecht von Apameia und zugleich das römische Bürgerrecht erhalten.[3])

Der Grofsvater väterlicherseits wird nur einmal gelegentlich erwähnt, wo Dio alle Ehrungen aufzählt, die seiner Familie im Lauf der Zeiten von der Bürgerschaft von Prusa decretirt worden sind. In diesem Zusammenhange ist von beiden Grofsvätern die Rede.[4]) Wo Dio ohne Zusatz von seinem Grofsvater spricht, ist stets der mütterliche als der bekanntere Mann zu verstehen. Er ist es also auch, der *προστάτης τῆς βουλῆς* gewesen ist.[5])

Dieselbe Würde hat auch Dio's Vater Pasikrates bekleidet, den wir uns nach der Schilderung des Sohnes als eine allgemein geachtete Persönlichkeit vorstellen dürfen. Seine Bürgertugend und Gerechtigkeit ist von der Bürgerschaft durch vielfache Ehrungen anerkannt worden.[6]) So lange er lebte, hat er an der Spitze des Gemeinwesens gestanden. Auch er besafs das Bürgerrecht von Apameia, aber nicht wie sein Schwiegervater und seine Gattin durch kaiserliche Verleihung, sondern als von der Bürgerschaft verliehenes Ehrenrecht.[7]) Natürlich erhebt sich die Frage, ob mit diesem Ehrenbürgerrecht ohne Weiteres auch das römische Bürgerrecht verliehen wurde. Dadurch würde auch für Dio beiderseitige bürgerliche Geburt und somit Besitz der römischen Civität erwiesen sein. Wenn Dio in Apameia sagt:[8]) „Ihr habt viele Prusaënser zu Bürgern gemacht, ihnen Sitz und Stimme im Rat verliehen, ihnen vergönnt,

---

1) Or. 46 § 4. 2) Or. 44 § 5. 3) Or. 41 § 6. 4) Or. 44 § 4. 5) Or. 50 § 7. 6) Or. 44 § 3. 7) Or. 41 § 6. 8) Or. 41 § 10.

Ämter bei euch zu bekleiden, ja an jenen stolzen Vorrechten, die der römischen Bürgerschaft gehören, ihnen Anteil gegeben;“ so ist daraus nach dem Zusammenhang der Stelle mit Sicherheit zu schliefsen, dafs die Apamenser wirklich das Recht hatten, durch „adlectio“ ihre Colonie zu vermehren, d. h. ohne die Mitwirkung des Kaisers nach ihrem Belieben das römische Bürgerrecht zu verleihen. Die Bestimmung der *lex Pompeia*, welche den gleichzeitigen Besitz des Bürgerrechts in mehreren bithynischen Städten verbot, war, wenn sie überhaupt auf die Bürgercolonieen Anwendung fand, längst aufser Gebrauch gekommen. Dafs nicht in Apameia die Colonistengemeinde eine andere, nicht römischbürgerliche neben sich hatte, geht aus einer anderen Stelle derselben Rede hervor:[1]) *πιστεύω τῷ τῆς πόλεως ἤθει, νομίζων οὐ σκληρὸν οὐδὲ ἀμαθές, ἀλλὰ τῷ ὄντι γνήσιον ἐκείνων τῶν ἀνδρῶν καὶ τῆς μακαρίας πόλεως, ὑφ᾽ ἧς δεῦρο ἐπέμφθητε φίλοι δὴ παρὰ φίλους οἰκήσοντες.* Es gab in Apameia nur eine Gemeinde, nämlich die Colonistengemeinde, und nur ein Bürgerrecht, nämlich das römische. Dafs diese Gemeinde das Recht hatte und gelegentlich ausübte, die römische Civität an Bürger peregrinischer Städte zu verleihen, geht aus Dios Worten unzweifelhaft hervor. Es ist aber denkbar, dafs daneben auch ein unvollständiges Bürgerrecht, das mit der römischen Civität nicht identisch war, als Ehrenbürgerrecht verliehen werden konnte. Dafs dies bei Dios Vater der Fall war, scheint aus folgender Erwägung hervorzugehen. Wenn Dios Eltern beide aufser dem prusaënsischen auch apamensisches und römisches Bürgerrecht besessen hätten, so würde auch Dio von Geburt apamensischer und römischer Bürger gewesen sein. Dafs dies nicht der Fall war, zeigen folgende Worte der 41. Rede:[2]) „(Weil ich meine Vaterstadt Prusa liebe) gerade darum müfst ihr mir um so mehr Vertrauen schenken. Denn wer ein schlechter Sohn ist gegen seine natürlichen Eltern, der wird auch keine Pietät beweisen gegen seine Adoptiveltern. Wer dagegen seine Erzeuger liebt, wird auch die niemals verachten, die durch Adoption seine Eltern geworden sind. — Ich bin Bürger beider Gemeinden; aber jenen brauche ich dafür nicht Dank zu wissen, euch mufs ich es als eine Wohlthat vergelten. Denn durch euer Wohlwollen und Geschenk habe ich Anteil an dieser Gemeinde.“ Hierin ist klar ausgesprochen, dafs Dio das apamensische und folglich auch das römische Bürgerrecht von Geburt nicht besafs. Er hat es ebenso wie sein Vater durch Verleihung von Seiten der Gemeinde erhalten. Es war

1) Or. 41 § 9. 2) Or. 41 § 4.

also dem Pasikrates nicht erblich, sondern nur für seine Person verliehen worden. Man darf sich in dieser Schlufsfolgerung durch die folgenden Sätze bei Dio nicht irre machen lassen, wo er rhetorisch ausführt, er sei nicht nur durch Verleihung, sondern auch von Natur Bürger Apameias.[1]) „Denn mein Grofsvater hat samt meiner Mutter vom Kaiser, der sein Freund war, zugleich das römische und euer Bürgerrecht erhalten, mein Vater von euch.“ Wäre Dio wirklich durch Geburt Bürger von Apameia gewesen, so hätte es der Neuverleihung des Bürgerrechts an ihn nicht bedurft. Man kann daher in dem obigen Satze nur eine dem augenblicklichen Zweck des Redners dienende rhetorische Zustutzung des Thatbestandes erblicken. Dieses Ehrenbürgerrecht von Apameia, welches Pasikrates für seine Person erhielt und welches sich auf seine Kinder nicht vererbte, kann mit der römischen Civität, die sich stets vom Vater auf den ehelichen Sohn vererbt, nicht identisch gewesen sein.[2])

Also ist Dio nicht von Geburt römischer Bürger gewesen. Er ist es aber im Laufe seines Lebens geworden. Sein praenomen und nomen kennen wir nicht, doch darf uns das cognomen „Cocceianus“, mit dem ihn Plinius[3]) benennt, als hinreichender Beweis gelten, dafs er die Civität erlangt hat. Dafs die Wahl dieses Beinamens mit den Beziehungen Dios zum Kaiser Nerva, die wir kennen lernen werden, in Zusammenhang steht, ist zweifellos.

Dios Mutter hatte nach ihrem Tode durch Beschlufs der Bürgerschaft göttliche Ehren erhalten.[4]) Sie wird diese Auszeichnung nicht nur den Verdiensten und der Stellung ihres Gatten, sondern auch eignen Vorzügen verdankt haben. Sonst ist nichts über sie bekannt.

Dio war nicht das einzige Kind seiner Eltern. Er hatte mehrere Brüder — unter den von der Bürgerschaft geehrten Gliedern seiner Familie erwähnt er auch sie[5]) — und eine Schwester, welche vor ihm starb.[6])

Die Vermögensverhältnisse der Familie waren glänzende. Aber Vermögens-
Pasikrates war ein schlechter Geschäftsmann.[7]) Im Vertrauen auf sein verhältnisse.
Ansehen und seinen Einflufs hatte er vielfach die rechtliche Sicherung

1) Or. 41 § 6.

2) Die nach dem Wortlaut mögliche Interpretation, welche zu den Worten: ὁ δὲ πατὴρ παρ' ὑμῶν ergänzt: ἅμα τῆς Ῥωμαίων πολιτείας καὶ τῆς ὑμετέρας ἔτυχεν ist also zu verwerfen.

3) ad Trajan. 81, 1. 4) Or. 44 § 3. 5) Or. 44 § 4. 6) Or. 47 § 21. 7) Or. 46 § 5.

seiner Ansprüche verabsäumt. Solche ängstliche Vorsicht schien ihm für einen Mann seiner Stellung überflüssig. Auch hatte er selbst im grofsen Stile und weit über seine Verhältnisse gelebt. Die Freigebigkeit für gemeinnützige Zwecke, die für solche Familie zum guten Ton gehörte, hatte er im Übermafs getrieben. Die Folge war, dafs seine Vermögensverhältnisse, als eines Tages unerwartet der Tod eintrat, bei weitem nicht so günstig und wohlgeordnet sich herausstellten, wie man erwartet hatte. Freilich war ein stattlicher Grundbesitz vorhanden, der teils aus Rebpflanzungen, teils aus Weideflächen für die Viehherden bestand, nur zum Teil dem Körnerbau diente, daneben städtische Häuser und Grundstücke.[1]) Aber auf diesem herrschaftlichen Besitz lasteten Schulden im Betrage von 400,000 Drachmen. Übrigens bestand ein grofser Teil des Nachlasses in ausstehenden Forderungen, deren Eintreibung die Erben in endlose Schwierigkeiten verwickelte, da der Verstorbene zu wenig mit der Möglichkeit baldigen Todes gerechnet hatte. Dio, der sich mit seinen Geschwistern in diesen Nachlafs zu teilen hatte, brauchte mehrere Jahre, um den auf ihn entfallenden Teil der Schuld zu tilgen. Gleichwohl gehörte er immer noch zu den wohlhabendsten Bürgern von Prusa und mufste nach wie vor die den reichsten Bürgern zufallenden Gemeindelasten (Leiturgien) tragen.[2]) Es ist also klar, dafs der ursprüngliche Familienbesitz ein sehr bedeutender gewesen war. Die Gröfse des von Dio ererbten Grundbesitzes geht auch aus der gelegentlichen Äufserung hervor: von seinen Gutsnachbarn, unter denen sich neben Reichen auch zahlreiche Arme befinden, habe ihn nie Jemand rechtswidriger Übergriffe beschuldigt[3]). Auch konnte er sich schon in der Zeit, wo er nach seiner eigenen Aussage noch mit der Abzahlung der väterlichen Schulden zu thun hatte, ein Badhaus mit Säulenhallen und Fabrikhäuser bauen und für ein hiezu benötigtes Grundstück die Summe von 50,000 Drachmen erlegen.[4])

Bildungsgang.

Dio ist also in einer Familie aufgewachsen, die durch Vermögen und sociale Stellung zu den ersten der Stadt gehörte und die auf Behauptung dieser Stellung das gröfste Gewicht legte. Dafs in solcher Familie für Erziehung und Geistesbildung der Söhne alles nach den Begriffen der Zeit erforderliche gethan wurde, ist selbstverständlich. Der Bildungsgang Dios ist uns im einzelnen unbekannt. Aber wir dürfen ihn uns im allgemeinen nach dem aus Quintilian bekannten vorstellen. Dafs er zuerst zum Grammatiker, dann zum Rhetor in die Schule ging,

1) Or. 46 § 7. 8. 2) Or. 46 § 6. 3) Or. 46 § 7. 4) Or. 46 § 9.

daneben wohl auch bei einem Philosophen Vorlesungen hörte, entspricht dem gewöhnlichen Gang der Dinge. Dafs es die Redekunst war, auf die ihn von vorherein Talent und Neigung hinwiesen, dürfen wir voraussetzen. Philologische und historische Studien haben ihn gewifs nie um ihrer selbst willen angezogen, sondern nur als Rüstzeug der rednerischen Ausbildung. Der Trieb nach gelehrtem Wissen ist ihm zeitlebens fremd gewesen. Sein Bildungsziel kann nur das Ideal allgemein menschlicher und bürgerlicher Bildung gewesen sein, das für die Anschauung dieser Zeit mit dem Ideal des Redners zusammenfällt. Für den Sohn der prusaënsischen Honoratiorenfamilie war es das nächstliegende, sich für die Rolle auszubilden, die sein Vater und viele andre seiner Anverwandten in Prusa spielten, die Rolle des ansehnlichen und behäbigen Bürgers, der sich seines Besitzes freut, daneben aber seine Kräfte den städtischen Angelegenheiten widmet und da, wenn auch im kleinen Kreise, eine bedeutende und wichtige Rolle spielt. Dazu mufste man reden können. Wenn der junge Mann ein höheres Streben und Können in sich fühlte, wenn ihm etwa als Ziel vorschwebte, ein berühmter Redner und Sophist zu werden, so brauchte er nur dieselbe Studienrichtung etwas weiter zu verfolgen. Dafs der Beruf des Sophisten und die communale Ehrenlaufbahn sehr wohl mit einander vereinbar waren, ja recht eigentlich zusammen gehörten, läfst sich durch zahlreiche Beispiele aus Philostratus belegen. So brauchte Dio, wenn ihn der Ehrgeiz stach, ein berühmter Redner zu werden, darum nicht auf die Rolle zu verzichten, die er in seiner Vaterstadt durch sociale Stellung und Familienüberlieferung zu spielen berufen war. Das Vorbild des Grofsvaters zeigte ihm, wie der durch *παιδεία* erworbene auswärtige Ruhm und Einflufs zum besten der Vaterstadt sich nutzbar machen liefs.

In Prusa selbst wird es damals kaum Lehrer der Redekunst gegeben haben, deren Unterricht dem höher strebenden genügen konnte. Es entspricht durchaus dem Brauche der Zeit, dafs die bildungsbeflissenen jungen Leute, nachdem sie den Anfangsunterricht in den Schulen ihrer Vaterstadt genossen haben, zur Vollendung ihrer Studien eines der gröfseren Bildungscentren aufsuchen, um den berühmtesten Lehrern die tieferen Kunstgeheimnisse abzulauschen. Bekanntlich waren die Griechenstädte der Provinz Asia, vor allen Smyrna, Ephesos, Milet, damals die Hauptpflegestätten der rednerischen Kunst. Es lag in der Natur der Sache, dafs der junge Bithynier diese seiner Heimat nahe liegenden Städte aufsuchte, die dem rednerischen Geschmack der Zeit Gesetze gaben.

Asianismus und Atticismus.

Die Überlieferung, die er hier vorfand, war zwar keine streng einheitliche (jeder Lehrer hatte seine eigne Geschmacksrichtung, seine besonderen Grundsätze), aber alles in allem betrachtet, dürfen wir sie unbedenklich dem „Asianismus" zurechnen. Der „Asianismus" war nie eine einheitliche Stilrichtung gewesen. Nur im Gegensatz zu der klassischen Redekunst Athens konnte man ihn als einheitliche geschichtliche Erscheinung auffassen. Die Eigenschaften, welche man als bezeichnende Merkmale des Asianismus betrachtet, sind mannichfache Abweichungen von jenem „attischen" Stilcharakter, der von den atticistischen Theoretikern aus den Werken der klassischen Redner abstrahirt und als mafsgebende Norm aufgestellt wurde. Von dieser Norm konnte man in verschiedener Beziehung und nach verschiedenen Richtungen abweichen. Nur die negative Eigentümlichkeit, dafs sie von der attischen abweicht, ist der ganzen asianisch-hellenistischen Beredsamkeit gemeinsam. Die beiden „genera Asiaticae dictionis", welche Cicero in der bekannten Stelle Brutus § 325 unterscheidet, bezeichnen zwei Extreme, zwischen denen mannichfache Abstufungen denkbar sind. Der thatsächlich vorhandenen Mannichfaltigkeit wird diese Einteilung nicht gerecht. Vergleichen wir die Schilderungen des Asianismus bei Cicero, Dionysios, dem Schriftsteller *περὶ ὕψους* mit den Stilproben, welche der ältere Seneca von den Asianern seiner Zeit und Philostratus von den Vertretern der zweiten Sophistik anführt und mit der Schilderung, die Synesius von den Werken Dios aus seiner ersten sophistischen Epoche entwirft, so gewinnt man die Überzeugung, dafs eine ununterbrochene Tradition von der Entstehung des asianischen Stils in der Diadochenzeit bis in die Zeit des Philostratus hinabreicht. Mit Recht hat Erwin Rohde hervorgehoben, dafs die sogenannte „zweite Sophistik" nichts wesentlich neues gebracht hat, dafs sie in rhetorischer Beziehung nichts anderes ist, als die durch Gunst äufserer und innerer Verhältnisse wieder in Flor gekommene „asianische" Beredsamkeit. Dazu stimmt auch die Darstellung des Philostratus. Als Begründer der zweiten Sophistik nennt er Aischines den Sohn des Atrometos.[1]) Von ihm geht er dann mit einem *salto mortale* zu Niketes von Smyrna über: *ὑπερβάντες δ' Ἀριοβαρζάνην τὸν Κίλικα καὶ Ξενόφρονα τὸν Σικελιώτην καὶ Πειθαγόραν τὸν ἐκ Κυρήνης, οἳ μήτε γνῶναι ἱκανοὶ ἔδοξαν, μήθ' ἑρμηνεῦσαι τὰ γνωσθέντα, ἀλλ' ἀπορίᾳ γενναίων σοφιστῶν ἐσπουδάσθησαν τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν Ἕλλησιν — ἐπὶ Νικήτην ἴωμεν τὸν*

---

1) Vit. Soph. I cp. 18 *ὃν φαμεν τῆς δευτέρας σοφιστικῆς ἄρξαι.*

Σμυρναῖον. Er betrachtet also auch die Sophistik, deren Geschichte er schreiben will, als identisch mit der von Aischines anhebenden. Er überspringt nur die ganze Zwischenzeit, weil sie keinen wahrhaft bedeutenden Sophisten hervorgebracht hat. In der Darstellung des Philostratus erkennt man nicht, mit welchem Rechte Aischines als Begründer einer „zweiten", von der bisherigen verschiedenen Sophistik genannt wird. Dadurch erweist sich diese Einteilung als entlehnt aus einer älteren Darstellung der Geschichte der Sophistik. Um der Sophistik der Kaiserzeit ein höheres Prestige zu verleihen, sucht er die Anknüpfung an die klassische Zeit des Griechentums. Die Quelle, die er für die Darstellung der älteren Zeit zugrunde legte, liefs mit Aischines eine neue Epoche der Sophistik beginnen. Jedenfalls betrachtete sie Aischines als den Mann, der die rhetorischen Studien von Athen nach Asien hinüberträgt und durch ihre Verpflanzung auf einen neuen, anders gearteten Boden eine neue Epoche der sophistischen Rhetorik eröffnet. Die zweite Sophistik ist also die des „Asianismus", und wenn Philostratus die Sophisten der Kaiserzeit ihr zurechnet, so zeugt er damit indirect für die Fortdauer des Asianismus. Zwei Gründe sind es, welche diese Fortdauer bedingen und erklären. Während der ganzen Zeit bleibt die Westküste Kleinasiens die Hauptstätte der Beredsamkeit; der Volksgeist, der in ihr waltet, bleibt daher der gleiche. Sodann hat in dem ganzen Zeitraum die epideiktische Schulrede über die praktische Staats- und Gerichtsrede so sehr das Übergewicht behauptet, dafs auch die letztere den Gesetzen jener folgte. In der Schulrede ist der Inhalt ein willkürlicher und zufälliger, zumeist auch ein altherkömmlicher und stereotyper; das ganze Schwergewicht des rednerischen Bemühens fällt daher auf die Seite der Form. Wo der Redner sein Verdienst nur noch in der Neuheit der Form sucht, in die er oft behandelte Gegenstände kleidet, ist Verkünstelung der Form die unvermeidliche Folge. Diese Verkünstelung in Verbindung mit dem heftigen und haltlosen Temperament, das der Bevölkerung jener Gegenden eignet, macht den gleichbleibenden Charakter des Asianismus aus.

Allerdings erleidet diese Gleichförmigkeit eine wesentliche Einschränkung. Die atticistischen Bestrebungen sind zwar nicht im Stande gewesen, den „Asianismus" aus der Welt zu schaffen und eine der attischen vergleichbare Beredsamkeit wieder ins Leben zu rufen. Aber sie haben doch durch ihren Idealismus dem Studium jener Vorbilder einen mächtigen Anstofs gegeben und die Überzeugung von ihrem

klassischen Werte zu allgemeiner Anerkennung gebracht. Dies ist es, was den jüngeren „Asianismus“ der Kaiserzeit von dem der hellenistischen Epoche unterscheidet. In der Diadochenzeit hatte die Beredsamkeit nicht weniger als die meisten anderen Litteraturformen mit Absicht und Bewufstsein die Bahn des Attischen in Stil und Sprache verlassen. Dafs die Erzeugnisse dieser Zeit der Verachtung späterer Geschlechter und dadurch völliger Vergessenheit anheimgefallen sind, lag in erster Linie an ihrer starken Abweichung von der attischen Schriftsprache. Seit diese wieder als die Norm gebildeter Prosadarstellung galt, wurden die rednerischen Erzeugnisse des älteren Asianismus nur noch als warnende Beispiele in den Redeschulen berücksichtigt. Nun wollte wieder jeder Sophist, auch der überschwänglichste Asianer, attisch reden und schreiben und bereitete sich dafür durch eifriges Studium der attischen Klassiker vor. Die *μίμησις* wurde ausdrücklich von den Theoretikern in ihr Unterrichtssystem aufgenommen. Das Gebiet, auf dem dieses Streben wirklich Wandel schaffte, ist bekanntlich die Auswahl der Worte (*ἐκλογὴ τῶν ὀνομάτων*). Aber diese allgemein verbreitete Nachahmung der attischen Vorbilder war doch unfähig, den Gesamtcharakter der griechischen Beredsamkeit umzuändern. Die gesamten Culturverhältnisse wirkten der Herstellung des echten attischen Stils entgegen; sie erwiesen sich stärker als die aus idealistischer Verehrung der klassischen Zeit erwachsene Absicht der Menschen. Schon auf dem Felde der Elocutio war es bei gröfster Gewissenhaftigkeit unmöglich, jedem aus dem eigenen Sprachbewufstsein sich in Zunge oder Feder drängenden Worte ein *ποῦ κεῖται* entgegen zu rufen. Noch viel gröfser wurde die Schwierigkeit, wo es sich um Nachahmung innerer geistiger Eigentümlichkeiten der Attiker handelte. Es entspricht deshalb am meisten der Wirklichkeit, wenn wir bei den Sophisten der Kaiserzeit von einem durch atticistische Studien gemäfsigten und gemilderten Asianismus sprechen. Natürlich blieb auch in diesem Punkte dem individuellen Belieben ein weiter Spielraum. Das atticistische Bemühen konnte mit mehr oder weniger Strenge vorwalten. Namentlich bedingte die gröfsere oder geringere Freiheit, die man sich in der Ausnutzung der Dichtersprache gönnte, Unterschiede des Stils. Auch konnten natürlich solche Redner, die mit peinlicher Sorgfalt ihre Reden bis ins einzelne ausarbeiteten und durchfeilten, zu treuerer Abbildung des Attischen gelangen, als die, welche in schlagfertiger Improvisation ihre Stärke suchten.

Dios Studentenzeit fällt in die Mitte der sechziger Jahre, also vor

die Zeit, von welcher Philostratus das Wiederaufblühen der Sophistik datirt. Aber wir dürfen annehmen, dafs schon damals der Betrieb der Redekunst und des rednerischen Unterrichts in den asiatischen Städten, wenn auch an äufserem Erfolg und an glänzenden Namen ärmer, im wesentlichen dasselbe Bild zeigte, das uns aus Philostratus geläufig ist. Die Theorie der Redekunst war immer noch von dem Schulgegensatz der Apollodoreer und der Theodoreer beherrscht. Wenn es erlaubt ist, aus Dios späterer Praxis einen Schlufs zu ziehen, so möchte man glauben, dafs sein Lehrer ein Theodoreer war. Wenigstens zeigen seine Reden nirgends den streng schematischen Bau, der für die Apollodoreer charakteristisch ist.[1]) Doch bezieht sich ja jener Streit der Meinungen in erster Linie auf die Gerichtsrede, dergleichen wir von Dio nicht besitzen; auch wissen wir nicht, ob er in seiner späteren Entwicklung der Schule treu blieb. Weit wichtiger als diese theoretischen Schulgegensätze wäre es, die Vorbilder zu kennen, an denen er sich gebildet hat, nicht die litterarischen, sondern die Lehrer und Zeitgenossen, an die er sich unmittelbar in seiner rednerischen Praxis anschliefsen konnte. In der achtzehnten Rede, die einem vornehmen Gönner für die Beschäftigung mit griechischer Rhetorik Anweisung giebt, fällt gelegentlich ein Seitenhieb gegen die *πάνυ ἀκριβεῖς* d. h. gegen die Atticisten strenger Observanz. Dio hält neben dem Studium der alten Klassiker auch die Beschäftigung mit den besseren Modernen, wie Antipatros, Theodoros, Plution, Konon für zuträglich und rät sie seinem Gönner an, obwohl er weifs, dafs die Rigoristen ihn deshalb tadeln werden. Diese Läfslichkeit des Standpunktes wird Dio in der Rhetorschule sich angeeignet haben. Seine Lehrer waren gewifs nicht gelehrte Theoretiker, nach Art eines Caecilius und Dionysius, sondern moderne Declamatoren und praktische Redelehrer, die neben der Verehrung der Klassiker auch dem Zeitgeschmack Rechnung trugen. Vor allem geht dies aus Dios eigner Stilrichtung in seinen von Synesius geschilderten sophistischen Declamationen hervor.

Die wertvollste Seite der Bildung, welche Dio in der Rhetorschule empfing, war unstreitig die Beschäftigung mit den Klassikern. Obgleich ihre Lectüre zunächst in rhetorischem Interesse zum Zweck der *μίμησις* betrieben wurde, so ist doch nicht zu bezweifeln, dafs sie auf empfängliche Gemüter vor allem durch ihren Inhalt wirkte. Der junge Studien der Klassiker.

1) Für diese Annahme scheint auch die Nennung des Theodoros in der achtzehnten Rede zu sprechen.

Grieche der Kaiserzeit hatte ein andres inneres Verhältnis zu den Klassikern, als der Zögling moderner humanistischer Schulen. Ihm waren sie die ehrwürdigen Denkmäler der Blütezeit seines Volkes. Die versunkene nationale Macht und Herrlichkeit des Griechentums trat ihm überall leibhaft entgegen; überall sah er sich aufgefordert, die vergangene Gröfse mit der Kleinheit der Gegenwart zu vergleichen. So bildete sich in ihm eine andächtige Verehrung des Altertums und der mit Resignation gemischte Vorsatz, soviel in seinen Kräften stände und die veränderte Zeit es zuliefse, zur Erneuerung und Erhaltung der hellenischen Humanität mitzuwirken. Sicherlich hat das Studium der Klassiker in diesem Sinne auf Dio gewirkt. Er, der nicht zum weltfremden Gelehrten, sondern zu einer Wirksamkeit im praktischen Leben sich berufen fühlte, kann nie mit antiquarisch-philologischem Interesse die Klassiker gelesen haben; ihm mufste die Thatsache des ungeheuren Abstandes zwischen einst und jetzt, die ihm bei ihrer Lectüre aufging, zum praktischen Antrieb werden, seine Kräfte in den Dienst des Hellenismus zu stellen.

Das Bildungsideal der zweiten Sophistik.

Dafs dieser Antrieb ihm den Gedanken nahe legen mufste, Sophist zu werden, ist paradox, aber wahr. Die Sophisten der zweiten Sophistik erscheinen uns vorwiegend als müfsige Prunkredner, deren Thätigkeit keinem wahren Wohlfahrtszwecke, sondern nur ihrer eigenen Eitelkeit und flüchtiger Ergötzung des Publicums dient. Wir können uns daher nur mit Mühe die Bedeutung des sophistischen Ideals zum Bewufstsein bringen, das die geistige Physiognomie jener Zeit bestimmt. Dieses Ideal ist das allgemeine Bildungsideal des damaligen Griechentums. Die Sophisten verkörpern auch jetzt in potenzirter Form die *σοφία*, nach welcher jeder echte Hellene strebt. Es genügt nicht, dafs wir dies Ideal als ein falsches und verderbliches erkennen. Wir müssen es in seiner geschichtlichen Notwendigkeit begreifen. Dies ist auch der einzige Weg, der uns zum Verständnis von Dios Entwicklung führen kann.

Das sophistische Ideal der zweiten Sophistik ist, wie im ersten Kapitel gezeigt wurde, nur die letzte Erscheinungsform eines Bildungsideals, das, weil es tief im hellenischen Volkscharakter begründet war, durch die ganze Bildungsgeschichte der Hellenen und der hellenisirten Völker sich hindurchzieht und durch die veränderten Culturverhältnisse variirt, aber nicht aus der Welt geschafft wurde. Es ist das Ideal einer harmonischen, allseitig durchgebildeten Persönlichkeit, in der die intellectuelle, die ästhetische und die praktische Vollkommenheit gleichmäfsig gegen einander abgewogen sind und sich gegenseitig durch-

dringen. Keiner dieser drei Bestandteile soll einseitig vorwiegen, keiner zugunsten der übrigen verkümmern. Sie sollen auch nicht getrennt neben einander stehen, oder gar gegen einander wirkend einen inneren Zwiespalt in die Seele hineintragen, sondern ein organisches Ganze bilden. Der durch Klugheit mächtige soll in der Ausübung seiner Macht zu gefallen verstehn. — In dieser Allgemeinheit gefafst enthält das hellenische Ideal wenig Individuelles. Bestimmtheit erhält es erst durch den concreten Inhalt, der seinen einzelnen Forderungen gegeben wird. Indem man es näher zu bestimmen sucht, entsteht die ganze Mannichfaltigkeit der Auffassungen, die in der Geschichte der griechischen Bildung einander bekämpfen und ablösen. Jeder der drei Bestandteile läfst eine tiefere oder weniger tiefe, eine mehr realistische oder eine mehr idealistische Auffassung zu. Die intellectuelle Vollkommenheit kann idealistisch als wissenschaftliche Erkenntnis aufgefafst werden, oder realistisch als formale Denkgewandtheit oder als Summe brauchbarer Kenntnisse; die praktische Vollkommenheit idealistisch als Tugend und Sittlichkeit, oder realistisch als die Macht, seinen Willen durchzusetzen, die ästhetische idealistisch als auf dem Gleichmafs der Kräfte beruhende Schönheit der Seele oder realistisch als Fähigkeit den Menschen zu gefallen. Je nach der Auffassung der einzelnen Forderungen bestimmt sich auch die ihres gegenseitigen Verhältnisses. Zwischen der rein idealistischen und der rein realistischen stehen vermittelnde Auffassungen, und gerade diese haben stets die gröfsten Chancen praktischen Erfolges gehabt.

Wir haben im ersten Teil unserer Darstellung Rhetorik, Sophistik und Philosophie in ihrem Kampf um das Bildungswesen der Nation verfolgt und dabei jene Mannichfaltigkeit teils extremer, teils vermittelnder Auffassungen des Bildungsideals kennen gelernt, denen wir nun als letzte das sophistische Ideal im Sinne der zweiten Sophistik anzureihen haben. Nicht als ob dieses in irgend einer Hinsicht neue Bildungselemente enthielte; nur durch das Mischungsverhältnis kommt etwas eigentümliches heraus. Zunächst gehört das sophistische Ideal der zweiten Sophistik zu derjenigen Gattung von Bildungsidealen, die den vollausgebildeten, idealen Mann mit dem Redner identificiren. Der Redner ist es ja, der durch Intelligenz Macht ausübt und in der Ausübung seiner Macht gefällt. Die Intelligenz, die den Sophisten über die Masse erhebt, ist aber nicht der Besitz einer wissenschaftlich begründeten Weltanschauung, auch nicht dialektische Gewandtheit und formale Geistesbildung, sondern ein zufälliges Aggregat mannichfacher

teils nützlicher, teils erfreulicher Kenntnisse, die durch Bücherstudium erworben werden. Es ist das bezeichnende Merkmal dieser Art von Bildung und Intelligenz, dafs sie nicht in eigner unbefangener Auffassung von Welt und Leben ihre Stärke sucht, sondern in allen Dingen bei den Alten sich Rat holt und durch die Brille der Alten sieht. Darum fehlt es dieser Intelligenz an wahrer Zeugungskraft. Weil sie im Banne der Autorität steht, vermag sie weder in der Wissenschaft noch im Leben Fortschritte zu erzielen. Sie verbraucht ihre geistigen Kräfte in der mühsamen Aneignung von früheren Geschlechtern überkommener Geistesschätze. Ihr Wissen ist vorwiegend ein Wissen von der Vergangenheit, von den Thaten und Meinungen der Alten. Ich rede hier nicht von dem gelehrten Betrieb der Specialwissenschaften, für welchen ähnliches gilt, sondern von der allgemeinen Bildung, die in den höheren Ständen verlangt wird und in den Sophisten ihre Vorbilder und Apostel besitzt. Die letztere ist jeder einseitigen Fachbildung feindlich. Sie enthält ein vielseitiges, aber oberflächliches Wissen, von jedem etwas, aber nichts ordentlich, eine Mannichfaltigkeit ohne Concentration, „multa non multum“. Dieses Wissen wird als *ἐγκύκλιος παιδεία* bezeichnet. Die *μαθήματα,* die seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. zur *ἐγκύκλιος παιδεία* gerechnet werden, sind aufser der Grammatik und Rhetorik folgende: Dialektik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie, Musik. Sie wurden bekanntlich von Varro in den Disciplinarum libri IX in genau derselben Reihenfolge behandelt, in der sie Sextus bekämpft und Martianus Capella darstellt: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie, Musik. Von diesen Disciplinen ist für den Rhetor und Sophisten, von der Rhetorik selbst abgesehen, die Grammatik weitaus die wichtigste. Durch sie wird ja das ganze sprachliche, mythologische, geschichtliche, litterarhistorische Wissen ihm vermittelt, das er in seiner Thätigkeit fortwährend braucht. Nach dieser Richtung mufs der Sophist, der es der Menge zuvorthun will, auch als Mann weiter studiren. Die übrigen sind daneben von verschwindender Bedeutung. Quintilian, den wir auch als Vertreter des sophistischen Ideals heranziehen dürfen, obgleich er für Römer schreibt, rechnet Grammatik, Musik und die drei mathematischen Disciplinen zu dem Unterrichtsstoff, den der Knabe bewältigt haben soll, ehe er in die Rhetorschule kommt. Dagegen behandelt er den philosophischen Unterricht anhangsweise im zwölften Buch, offenbar weil er als höchste und letzte Stufe des ganzen Bildungsganges auf den rhetorischen Unterricht zu folgen pflegte. Auch

von Philosophie mufs der Sophist eine gewisse Kenntnis haben, ohne sich tiefer auf sie einzulassen; etwa in dem Sinne, wie man heutzutage die Kenntnis der Geschichte der Philosophie von jedem Gebildeten verlangt. Er mufs die Meinungen der Philosophen kennen, ohne mit eignem Denken zu ihnen Stellung zu nehmen; er mufs auch die Hauptargumente kennen, die für und wider sie vorgebracht zu werden pflegen, sodafs er im Stande ist, je nach Bedarf und Gelegenheit von ihnen Gebrauch zu machen.

All dieses Wissen, welches die intellectuelle Ausrüstung des Sophisten bildet, soll ihn geschickt machen für den Beruf des Redners. Erst die Redekunst ist es, die ihn befähigt, seine *σοφία* zu einer Quelle der Wohlfahrt, des ästhetischen Genusses und der Belehrung für die übrige Menschheit zu machen. Wir dürfen nicht übersehen, dafs die praktische Verwertung des rednerischen Könnens, die gerichtliche und die politische Beredsamkeit, Bestandteile des sophistischen Ideals bilden. Sie sind nicht nur Professoren und Prunkredner, sondern auch vor Gericht, in Rat und Volksversammlung thätig; vor dem Statthalter, vor dem römischen Senat, vor dem Kaiser selbst führen sie die Sache ihrer Stadt oder ihrer Provinz. Aber diese praktische Verwertung ihrer *σοφία* betrachten sie nicht als ihren höchsten Beruf. Höher steht ihnen die rein künstlerische Epideixis, die dem ästhetischen Genufs der Hörer dienende Darstellung ihrer *σοφία*. Schöne Rede ist nach dieser Auffassung ein Ding, das seinen Wert ganz in sich selber trägt. Wohl kann sie gelegentlich in den Dienst praktischer Zwecke, in den Dienst der Belehrung gestellt werden, aber wertvoll ist sie auch ohne solche äufsere Zwecke als Gegenstand des reinsten und edelsten Genusses. Es wird also in dieser Form des sophistischen Ideals, wie es die zweite Sophistik ausbildet, die intellectuelle und die praktische Vollkommenheit der ästhetischen untergeordnet. Die künstlerische Ausbildung „des edelsten menschlichen Organs“ wird als der Gipfel menschlicher Bildung überhaupt angesehen. Weil die sophistische Epideixis Selbstdarstellung einer dem Ideal der Zeit entsprechenden vollkommenen Persönlichkeit ist, haftet ihr jener Zug prunkender Eitelkeit an, den Dio durch das Bild des Pfaus veranschaulicht, der gefallsüchtig sein schillerndes Gefieder sträubt. Darum gilt auch die Improvisation in dieser Zeit mehr als je für die höchste Leistung des Sophisten, weil sie der unmittelbare Ausdruck der lebendigen Persönlichkeit und ihres eigenen selbständigen Könnens ist.

Die geschichtlichen Gründe, welche das griechische Bildungsideal auf diese letzte, niedrigste Stufe hinabgedrückt haben, liegen teils in

den politischen, teils in den allgemeinen Culturverhältnissen. Die Möglichkeit, auf politischem Gebiete grofses und ruhmvolles zu leisten, ist den Griechen abgeschnitten. Sie sehen sich in die Enge kleinlicher Verhältnisse eingeschränkt, die gegen die ruhmvolle Vergangenheit abstechen, von der die Dichter und Geschichtschreiber und selbst die Steine auf der Strafse und die Trümmer der Gebäude erzählen. Auch die griechische Wissenschaft ist am Ende ihrer Entwicklung angelangt. Es wird nur noch commentirt und compilirt und popularisirt, aber kein neuer, fruchtbarer Gedanke mehr aus unmittelbarer Anschauung der Natur und des Lebens geschöpft. Nichts ist den Griechen geblieben, als das Verständnis des von ihren Vorfahren geschaffenen Schönen und Grofsen, das sie der Nachwelt zu überliefern berufen sind. Auch im Felde des Schönen ist der beste Teil der schöpferischen Kraft versiegt. Eine Poesie, die den Namen verdiente, giebt es nicht mehr. Nur die Redekunst ist geblieben, auch sie des nahrhaften Bodens der grofsen Politik beraubt und schon halb entwurzelt. Was noch von Poesie und Idealismus, von Geist und Witz in der Volksseele sich regt, hat sich hierher geflüchtet. Mit Vorliebe wählt diese Redekunst ihre Themata aus der altgriechischen Geschichte, sucht sich in die Seele der historischen Personen hineinzuversetzen und was diese in geschichtlich bedeutsamen Momenten hätten sagen können, nach ihren eignen Begriffen von rednerischer Schönheit so schön und wirkungsvoll als möglich wiederzugeben. Von der geschichtlichen Wirklichkeit jener vergangenen Zustände haben der Redner und sein Publicum meist nur eine verschwommene und einseitige Vorstellung. Es liegt ja den Rednern nicht so viel an der treuen Wiedergabe der gewählten Situation als an der Erregung starker Gefühle und an der Bewährung ihres rednerischen Könnens. Sie versetzen daher ihre Hörer in eine Welt, die lediglich in ihrer Phantasie existirt, eine Welt grofsmütiger Gesinnungen, heldenhafter Thaten, hochtönender Worte. Die nationale Eitelkeit fühlt sich heimisch in dieser Schemenwelt und begrüfst immer von neuem freudig die schwankenden Gestalten, die des Redners Wort heraufbeschwört.

Unleugbar ist in diesem Treiben neben viel Eitelkeit und Thorheit ein Körnchen edleren Stoffes enthalten, ein falscher, aber doch zum Teil aufrichtig empfundener Idealismus, eine um nichtige Ziele, aber doch mit Anspannung aller Geisteskräfte sich bemühende Arbeit. Spielend und tändelnd sucht sich der Nationalgeist über die trostlose Leere des Lebens hinweg zu täuschen. Aber an dieses Spiel setzen

hunderte von begabten Männern ihr ganzes Können, als ob es die ernsthafteste Sache von der Welt wäre; und es ist auch wirklich ein höheres Lebenselement gegenüber dem grobmateriellen Streben nach Gold und Sinnengenufs, das namentlich die römische Welt beherrscht. Aber dem echten und ganzen Idealismus, wie er in der Philosophie zum Ausdruck kommt, ist dieser ästhetische Idealismus feindlich gesinnt.

Diesem Götzen der Zeit, dem sophistischen Ideal, hat auch Dio geopfert. Obgleich ein begabter und tüchtiger Mann, gehörte er nicht zu den genialen Naturen, die sich im ersten Anlauf über die Schwächen ihrer Zeit erheben. Die Tradition seiner Familie und der Schulen, denen er seine Bildung verdankte, führten ihn, gerade weil er Talent und höheres Streben besafs, notwendig auf die Bahn der Sophistik. Dafs er schon als Student tiefer gehende philosophische Studien machte, ist unwahrscheinlich. Mit den Schriften der Sokratiker, vor allem des Xenophon und Platon, mufste er sich wohl beschäftigen, weil sie zu den vornehmsten Mustern des attischen Stils gehörten. Aber schwerlich wird er von dem philosophischen Gedankengehalt tiefer berührt worden sein. Seine Lehrer werden nicht verfehlt haben, ihn vor zu grofser Vertiefung in philosophische Studien zu warnen. Sie sagten ihm, dafs dieser Weg jeden, der ihn dauernd verfolge, für das bürgerliche Leben untauglich mache, dafs, wer im Leben wirken wolle, *κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας* leben müsse, nicht nach den paradoxen Lehrsätzen der Philosophen, dafs die Philosophen auf nicht wifsbare Dinge einen unfruchtbaren Scharfsinn verwendeten und dafs sie in den praktischen Fragen über das, was jedem der gesunde Menschenverstand sagt, doch nicht hinauskämen. Was sich damals Philosophie nannte, war zumeist wenig geeignet, dem Namen Ehre zu machen. Eine breite, volkstümliche Wirksamkeit entfalteten nur die Kyniker. Solche gab es wie Sand am Meer. Auf den Plätzen und Gassen der Städte waren sie überall anzutreffen. Aber oft war es nur der grobe Mantel, der lange Bart und das struppige Haupthaar, was ihnen Anspruch auf den Namen von Philosophen gab. Rohe, unwissende Kerle aus der Hefe des Volkes (so lautet die übereinstimmende Klage der Zeitgenossen), die nichts wissen und nichts verstehen, höchstens ein paar abgedroschene kynische Gemeinplätze sich angeeignet haben, geberden sich als Philosophen. Durch Betteln, rohes Schimpfen und freche Unanständigkeit belästigen sie die Vorübergehenden. Sie glauben sich durch ihren Beruf berechtigt, alle Gebote des Anstandes und der Sitte

Dios Berufswahl.

zu mifsachten und haben durch ihr Lasterleben die Philosophie in Verruf gebracht. — Im schärfsten Gegensatz zu dieser Philosophie der Gasse stehen die gelehrten Schulphilosophen, die ihre Thätigkeit entweder im engsten Kreise einer nach dem Grundsatz: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* zusammenlebenden Hausgenossenschaft, oder als Honorar beanspruchende Professoren im geräumigen Hörsaal ausüben. Diese Professoren, mögen sie nun stoische, epikureische, peripatetische, platonische oder pyrrhonische Philosophie vortragen, begnügen sich in der Regel, die altüberlieferten Systeme nebst Apologetik und Polemik ihren Hörern zu übermitteln. Vor allem lesen und interpretiren sie mit ihnen die Hauptschriften der *καθηγεμόνες*. Das selbständige Philosophiren ist auch bei den Vertretern der gelehrten Richtung fast ganz erloschen. Die Gründe, mit denen sich die concurrirenden Secten litterarisch, auf dem Katheder und gelegentlich in öffentlichen Disputationen bekämpfen, schöpfen sie aus den älteren Autoren. So wird der alte Streit mit den alten Waffen immer gleich ergebnislos von neuem geführt. Eine dritte Art von Philosophen, den Sophisten am nächsten stehend, findet ihren Beruf in der Popularisirung philosophischer Gedanken durch öffentliche Vorträge. Sie treten neben Spafsmachern und Musikanten im Theater auf und bieten mit ihren formvollendeten aber oberflächlichen *ἐπιδείξεις* dem Publicum mehr anregende Unterhaltung, als wirkliche Belehrung und Förderung. Keine dieser Formen des Philosophenberufes konnte Dio locken. Die Kyniker standen tief unter dem gesellschaftlichen Niveau, auf dem er sich bewegte; die Professoren erschienen ihm als trockene Schulmeister, die über ihrem Schulgezänk das Verständnis für die Aufgaben der Gegenwart und die Fähigkeit zu wirksamer Teilnahme am öffentlichen Leben eingebüfst haben; die philosophischen Epideiktiker endlich beherrschten ja offenbar nur den kleinsten Teil der Aufgabe, die der jedem Stoff gewachsene und in allen Sätteln gerechte Sophist allseitig löst.

Dios erste Mannesjahre.

Die auf die Studienjahre folgende Zeit im Leben Dios ist uns ganz unzureichend bekannt. Aber zwei Dinge können nicht bezweifelt werden, einmal, dafs er seinen dauernden Wohnsitz in Prusa hatte, sodann, dafs er von dort aus schon früh und wohl zu wiederholten Malen Kunstreisen unternahm, die ihn auch zu längerem Aufenthalt nach Rom führten. Beides ergiebt sich mit Notwendigkeit aus den Werken Dios, die uns aus dieser Epoche geblieben sind, sowie aus dem, was wir über seine Verbannung wissen. Ich halte an der Auffassung des Synesius fest, dafs alle diejenigen Werke Dios, welche einen

rein sophistischen Charakter tragen und mit der später von Dio zur Schau getragenen Verachtung der sophistischen Redekunst unvereinbar sind, der Zeit vor der Verbannung angehören. Die Begründung dieser von anderer Seite bestrittenen Ansicht[1]) wird sich im weiteren Verlauf unserer Darstellung ergeben.

Schriften der sophistischen Periode: περὶ λόγου ἀσκήσεως.

Das Sendschreiben περὶ λόγου ἀσκήσεως zeigt uns den noch jungen, aber schon mit Selbstgefühl auf seine rednerischen Erfolge blickenden Dio im Verkehr mit einem reichen und vornehmen Manne, der ihn als rhetorischen Sachverständigen zu Rate gezogen hat. In reifem Mannesalter stehend, einflufsreich in seiner Heimat und politisch in hervorragender Stellung thätig, dazu mit Glücksgütern gesegnet, die ihm ein bequemes Genufsleben gestatten würden, kurz in jeder Hinsicht auf der Höhe des Lebens stehend, hat der Empfänger des Schreibens das Bedürfnis gefühlt, sich als Redner zu vervollkommnen und wegen der Mittel und Wege Dio um Rat gefragt. Alter und Lebensstellung erlauben ihm nicht, viel Zeit und Mühe auf diese Studien zu verwenden. Obgleich er selbst erklärt hat, wofern er nur seinen Zweck erreiche, vor ernster Arbeit nicht zurückzuscheuen, würden es doch nur Nebenstunden sein, die er dem Studium widmen könnte. Auch ist es nicht seine Absicht, die volle δύναμις des berufsmäfsigen Redners sich anzueignen. Die gerichtliche Beredsamkeit fällt ebensowenig in seinen Gesichtskreis, wie die Kunst des Epideiktikers. Er verfolgt den praktischen Zweck, sich für die rednerischen Aufgaben zu rüsten, die sein politischer Beruf ihm stellt. Beachten wir die Andeutungen Dios über die Natur dieser Aufgaben, so zeigt sich, dafs wir es nicht mit einem römischen Staatsbeamten zu thun haben, dafs vielmehr eine den Römern unterthänige Griechenstadt den Schauplatz seiner Wirksamkeit bildet. In Xenophons Anabasis, schreibt Dio, sind alle Arten von Reden, die in deiner Berufsthätigkeit vorkommen können, durch Musterstücke vertreten. Dann giebt er eine Aufzählung dieser Arten, in der nach dem Zusammenhang der Stelle jede einzelne Art auch für den Adressaten von praktischer Bedeutung sein mufs. Man lernt aus Xenophon nicht allein, wie man eine Versammlung, wenn sie mutlos ist, aufrichtet, sie zu Entschlufs und That anspornt, ihrem Übermut oder Unwillen mit Würde und Festigkeit begegnet, sondern auch wie man geheime Angelegenheiten πρὸς στρατηγοὺς ἄνευ πλήθους behandelt und wie man sich Beamten des

1) Siehe Hirzel der Dialog II 85.

Königs gegenüber zu benehmen hat (*καὶ βασιλικοῖς τίνα τρόπον διαλεχθῆναι*). Man sieht, der Ausdruck *στρατιῶται*, der bei den xenophontischen Reden so nahe lag, wird geflissentlich vermieden, weil der Adressat in seiner amtlichen Stellung nichts mit Soldaten zu thun hat. Statt dessen ist allgemein von einem *πλῆθος* die Rede. Dagegen werden die Ausdrücke *στρατηγοί* und *βασιλικοί* beibehalten, weil sie auch für die actuelle Situation passen. Unter *στρατηγοί* sind die Provinzialstatthalter, unter *βασιλικοί* die kaiserlichen Beamten zu verstehen. Auch die Lehre, dafs man denen, die die Oberhand haben, nicht leicht Vertrauen schenken soll, kann auf das Verhältnis des griechischen Stadtpolitikers zu den römischen Beamten bezogen werden. In Rat und Volksversammlung, sagt Dio, wirst du verspüren, wie dir Xenophon die Hand reicht. Auch das pafst nur auf den griechischen Stadtpolitiker, nicht auf den römischen Beamten. Wenn ein Römer sich mit griechischer Rhetorik befafst, so thut er es zum Zweck formaler Geistesbildung. Dios Gönner will von dem Gelernten in Rat und Volksversammlung unmittelbaren praktischen Gebrauch machen. Darum empfiehlt ihm Dio, mehr zu dictiren, als selbst zu schreiben, weil die Dictirübung *πρὸς δύναμιν μὲν ἧττον συλλαμβάνει τοῦ γράφειν, πρὸς ἕξιν δὲ πλεῖον*.

Das Schreiben ist also vermutlich an einen höheren Gemeindebeamten einer der grofsen Griechenstädte Asiens gerichtet. Dio ist schon seit längerer Zeit mit ihm bekannt. Er steht ihm durchaus unabhängig gegenüber. Ein mündlicher Unterricht hat bis jetzt nicht stattgefunden. Wenn Dio sich am Schlufs zu solchem erbietet und selbst ihm vorzulesen sich bereit erklärt, so ist darin liebenswürdige Dienstfertigkeit zu erblicken, wie sie wohlerzogene junge Leute gegen ältere und höher gestellte Personen aus freiem Antrieb bezeigen. Dio ist damals nicht berufsmäfsiger Lehrer. Bisher hat sein rednerisches Wissen und Können für seinen Privatgebrauch allenfalls ausgereicht, auch das nur unvollkommen; die Genugthuung, auch anderen damit nützen zu können, hat erst die Anfrage seines Gönners ihm verschafft. Das Geschäft eines Vorlesers ist offenbar unter seiner Würde. Der Gönner hätte ihn nie um diesen Dienst bitten können und wird auch von dem Anerbieten keinen Gebrauch gemacht haben. Nur aus persönlichen Gründen, vor allem aus Erkenntlichkeit für die ihm erwiesene Auszeichnung, hat sich Dio dazu bereit erklärt. Auch im übrigen trägt er geflissentlich die gröfste Bescheidenheit zur Schau und vermeidet den Ton schulmeisterlicher Überlegenheit. Wäre der Gönner ein

römischer Grofser, so könnte man darin die herkömmliche Unterwürfigkeit des geschmeidigen *graeculus* erkennen. Da er, wie wir sahen, ein Grieche ist, so kann es nur das jugendliche Alter des Verfassers sein, das ihm Bescheidenheit zur Pflicht macht. Dio behandelt den Adressaten nicht als Angehörigen einer höheren Gesellschaftsschicht, sondern als Respectsperson seiner eigenen Sphäre.

Wenn unsre Auffassung richtig ist, fällt allerdings auf, dafs die Ratschläge, welche Dio giebt, so elementaren Charakter tragen. Man wundert sich, dafs ein Mann in so angesehener Stellung, im reifen Alter stehend, das ABC der rhetorischen *μίμησις* nicht sollte gekannt haben, das damals jeder Sohn gebildeter Eltern in der Schule lernte. Es sind verschiedene Erklärungen möglich. Entweder war der Angeredete ein reicher Emporkömmling, der zu ansehnlicher Stellung gelangt, die in der Jugend versäumte Bildung so gut als möglich nachzuholen beflissen war. Oder seine Heimat lag weit abseits von den Pflegestätten der rednerischen Bildung, in einer oberflächlich hellenisirten Landschaft, wo man erst jetzt durch das Emporblühen der sophistischen Bildung, deren Ruhm die jüngere Generation von den Schulen mitbrachte, zu höheren Anforderungen an die Form der Rede erzogen wurde.

Bezeichnend für Dios Bildungsstandpunkt in dieser Epoche sind weniger die auf alter Tradition beruhenden Kunsturteile über die einzelnen Klassiker, als das conventionelle Lob der Rhetorik in der Einleitung. Obgleich es gilt, ihre Bedeutung für den *ἀνὴρ πολιτικός* zu würdigen, ist der Standpunkt ein rein egoistischer: darin dafs sie Beliebtheit, Macht, Ehre, Lob verleiht, wird der Wert der Redekunst gefunden. Das ist der Standpunkt der alten wie der neuen Sophistik. Dem strengen Atticismus und Classicismus ist Dio feindlich gesonnen. Er spottet über die *σοφώτεροι*, die ihm seine Bevorzugung des Euripides vor Aischylos, des Menandros vor den Dichtern der *ἀρχαία* verübeln werden. Er spottet über die *πάνυ ἀκριβεῖς*, die ihn als Ketzer betrachten werden, weil er auch das Studium der modernen Schulredner für zuträglich hält. Er ist geneigt, unbeschadet der Verehrung der Klassiker, auch dem Zeitgeschmack Zugeständnisse zu machen. Die Sokratiker soll man studiren, um sich die *Σωκρατικὴ χάρις* anzueignen, ohne die rednerische oder schriftstellerische Werke wie Speisen ohne Salz schmecken. Kein Wort davon, dafs der Inhalt der sokratischen Litteratur den *πολιτικὸς ἀνήρ* etwas angehen könnte, während bei den Geschichtschreibern vorwiegend auf den Inhalt hingewiesen

wird. Nur Xenophons Anabasis wird ausführlich besprochen und mit Begeisterung als Quelle rednerischer Bildung gepriesen. Wir merken noch in Dios erhaltenen Werken, auch der späteren Epoche, dafs diese besondere Verehrung Xenophons aufrichtig war und seine eigne Stilrichtung beeinflufste.

Für dieses Sendschreiben und für den mündlichen Unterricht, der sich ergänzend anschlofs, wird Dio von dem reichen Manne ein Ehrengeschenk in Geld erhalten haben, obgleich ein Honorar gewifs nicht ausbedungen wurde. Herodes Atticus sandte dem Polemon für drei Declamationen 15,000 Drachmen, *προσειπὼν αὐτὰς μισθὸν τῆς ἀκροάσεως*, und als Polemon die Annahme verweigerte, merkte er, dafs er zu wenig geschickt hatte, und legte noch 10,000 Drachmen zu. Auch Dio hat gewifs den goldenen Boden seines Handwerks nicht verachtet.

Dio in Rom. Dafs Dio vor seiner Verbannung in Rom gewesen ist und dort in vornehmen Häusern ehrenvolle Aufnahme fand, ist sicher. Wie in alter Zeit war auch jetzt der Sophist auf ein Wanderleben durch seinen Beruf hingewiesen. „Des Ruhms lockender Silberton“ lockte ihn von Ort zu Ort. Den Weg nach Rom erleichterten ihm wohl die Beziehungen, die sein Grofsvater dort angeknüpft hatte. Wenn wir der Darstellung des Philostratus im Apolloniusroman Glauben schenken dürften, so wäre Dio mit Vespasian schon vor seiner Thronbesteigung in Beziehung getreten. Er läfst bekanntlich Vespasian mit Dio, Euphrates dem Tyrier und Apollonius von Tyana zu Rate gehen, ob er nach der Kaiserkrone greifen soll. Zwei Umstände legen die Annahme nah, dafs diese Erfindung des Philostratus nicht ganz der geschichtlichen Grundlage entbehrt: die Freundschaft Dios zu einem Gliede des flavischen Kaiserhauses, die zu seiner Verbannung Anlafs gab, wie wir später sehen werden, und die Melankomasreden, von denen wir jetzt handeln müssen.

Melankomas. Melankomas, der Sohn des Melankomas, war wie sein Vater ein Faustkämpfer, der berühmteste Faustkämpfer seiner Zeit. Er starb bevor er das reife Mannesalter erreicht hatte. Aber in seiner kurzen Laufbahn hatte er mehr Siege errungen als andere in einem langen Leben. Bei allen bedeutenderen Kampfspielen der griechischen Welt war er aufgetreten und niemals seinem Gegner unterlegen. Nicht nur durch Kraft und Schönheit der Körperbildung, sondern vor allem durch seine eigentümliche Kampfesweise, erregte er ungewöhnliches Aufsehen. Ohne Schläge auszuteilen oder zu empfangen verharrte er in der Auslage (*ἀνατεταχὼς τὰς χεῖρας*), bis der Gegner sich vor Ermüdung besiegt geben mufste. Als er bei einem der hellenischen Agone einen neuen

Sieg zu erringen im Begriff stand und schon mehrere Tage hindurch den einzigen Gegner, der es mit ihm aufzunehmen wagte, Iatrokles, wieder und wieder besiegt hatte, ereilte ihn wenige Tage vor dem Ende des Agons, wohl in Folge übermäfsiger Anstrengung, ein plötzlicher Tod, sodafs nun dem Iatrokles der Kranz zufallen mufste. Aufser bei Dio wird Melankomas von Themistius erwähnt, in der Rede „an Kaiser Valens über den Frieden“ (or. 10 p. 139 Hard.). Was Themistius dort über die Kampfesweise des Melankomas mitteilt, ist unverkennbar aus Dio geschöpft, mit dem sich ja Themistius auch sonst vertraut zeigt. Wenn also bei Themistius eine Thatsache erwähnt wird, die im Text der dionischen Reden nicht vorkommt, die Thatsache, dafs der Kaiser Titus den Melankomas geliebt habe (*οὗ καὶ τὸν Τίτον φασὶν ἐραστὴν γενέσθαι τὸν αὐτοκράτορα*), so ist es höchst wahrscheinlich, dafs Themistius diese Angabe als Scholion in seinem Exemplar des Dio fand.

Von den beiden der Verherrlichung des Melankomas gewidmeten Stücken der dionischen Sammlung ist das eine (*Μελαγκόμας α΄ τῇ τάξει β΄* or. 29) ein Enkomion, das der Athlothet oder Gymnasiarch jener Spielstätte, wo Melankomas verstorben ist, dem eben Verstorbenen zu Ehren vorträgt, das andere ein Dialog zwischen einem Besucher jenes Festspiels und einem alten Turnlehrer, der die letzten Triumphe des Melankomas miterlebt hat und der nun seinen Schmerz über Melankomas vorzeitigen Tod, seine Liebe und Bewunderung für ihn dem Fremden ausschüttet. Aus einer Stelle dieses zweiten Stücks läfst sich mit einiger Wahrscheinlichkeit der Ort des Gesprächs und damit auch des Agons erschliefsen. bei dem Melankomas zum letzten Mal gekämpft hat.

Dafs sichs nicht um den olympischen Agon handelt, scheint die Erwähnung früherer olympischer Siege or. 29 § 3 zu beweisen. Spräche der Redner selbst in Olympia, so würde er *ἐνθάδε* sagen statt *Ὀλυμπίασι*. In or. 28 § 9 wird der ältere Melankomas als *Ὀλυμπίασι νικήσας* erwähnt. Der pythische Agon ist durch or. 28 § 9 ebenfalls ausgeschlossen, da das bei diesem erfolgte Debut des jüngeren Melankomas erwähnt wird.

Wenn nun § 2 erzählt wird, allein Iatrokles habe es mit Melankomas aufzunehmen gewagt, sei aber stets unterlegen und schliefslich so mutlos und so mürbe geworden, dafs er in dem letzten Wettkampfe in Neapel schneller als irgend ein andrer Gegner des Melankomas erlegen sei (*ὥστε τὸν τελευταῖον τοῦτον ἀγῶνα τὸν ἐν τῇ Νεαπόλει οὐδένα ταχύτερον τούτου ἐνίκησεν*), so scheint durch diese Stelle, nach dem bisher angewandten Grundsatz, auch Neapel als Scenerie des Gesprächs ausgeschlossen. Aber die Nennung von Neapel ist hier nach

dem Zusammenhang der Stelle so anstöfsig, dafs sie schwerlich von Dio selbst herrühren kann. Neapel könnte hier nur genannt werden, wenn es gälte, den letzten neapolitanischen Wettkampf früheren nicht in Neapel, sondern an anderen Spielstätten erfolgten Wettkämpfen gegenüber zu stellen. Es ist aber klar, dafs alle Wettkämpfe zwischen Melankomas und Iatrokles, von denen hier die Rede ist, an ein und demselben Orte unter den Augen des alten Turnlehrers stattgefunden haben. Nur in diesem Falle konnte Iatrokles von den früheren Kämpfen so erschöpft sein, dafs er bei dem letzten auffallend früh seine Sache verloren gab. Auch gewinnt erst bei dieser Auffassung die an Athenodoros gerichtete Frage des sterbenden Melankomas: *πόσαι τινὲς εἶεν ἡμέραι λοιπαὶ τοῦ ἀγῶνος* einen tieferen Sinn. Durch die bisherigen Kämpfe mit Iatrokles hat Melankomas den Kranz noch nicht errungen. Seine Anstrengungen sind vergeblich gewesen, wenn er nicht bis zum Ende des Agons ausdauert. Daher die ängstliche Frage, wieviel Tage noch übrig sind; die Antwort soll ihm sagen, ob er die Preisverteilung noch erleben wird.

Es ergiebt sich also, dafs die Ortsangabe *ἐν τῇ Νεαπόλει* nicht, wie es in dem überlieferten Texte geschieht, der Erwähnung des letzten Kampfes als unterscheidendes Merkmal beigefügt werden konnte. Diese Worte sind vielmehr ein in den Text verirrtes Scholion. Schon die Themistiusstelle hat uns belehrt, dafs zu diesem Stücke Scholien vorhanden waren. Die Angabe dort über des Melankomas Verhältnis zu Titus und die Angabe hier über die Stätte des Agons stammen aus der gleichen Quelle: aus alter Sacherklärung des dionischen Gesprächs. Wir dürfen dieser Überlieferung Glauben schenken und nunmehr wirklich Neapolis als Scenerie des Gespräches or. 28 betrachten. Auch das Enkomion or. 29 mufs im Gymnasion zu Neapolis gehalten sein. Der Agonothet oder Gymnasiarch, der es vorträgt, mufs in Neapolis diese Würde bekleidet haben.

Zieht man die auf gymnische und musische Agone bezüglichen neapolitanischen Inschriften dieser Zeit zu Rate, so zeigt sich, dafs es überhaupt nur einen Agon giebt, der hier gemeint sein kann, den penteterischen Agon der Augustalia, der seit dem Jahre 2 n. Chr. alle 4 Jahre gefeiert wurde.[1]) Denn die neapolitanischen Siege der Athleten werden, ohne nähere Bezeichnung des Festes, schlechtweg durch *Νέαν πόλιν* bezeichnet. Es gab also nur diesen einen gymnischen Agon in Neapel.

---

1) Vgl. Kaibel Inscriptiones graecae Siciliae et Italiae p. 191 b.

Die Kampfart, in welcher Melankomas damals in Neapel auftrat, war wohl *ἀγενείων παγκράτιον*. Denn es wird ja ausdrücklich hervorgehoben, dafs er in jugendlichem Alter gestorben ist, *οὐδέπω ἀνὴρ ὤν* (or. 28 § 9).

Aus der Neapeler Inschrift IGrSI n. 729 wissen wir, dafs Titus vor dem Jahre 81 in Neapel dreimal die Würde eines Agonotheten, einmal die eines Gymnasiarchen bekleidet hat. Ich meine, es liegt nahe, diese Thatsache mit der Überlieferung bei Themistius und mit Dios Verherrlichung des Melankomas in Zusammenhang zu bringen. Im Jahre 70, als die 18te Feier der neapolitanischen Augustalien stattfand, weilte der 29jährige Titus noch in Judäa bei der Belagerung von Jerusalem. Im Jahre 74 konnte er in eigner Person zugegen sein. Diesem Jahre gehören wahrscheinlich die beiden Stücke der dionischen Sammlung an. Dafs Dio durch die Vorliebe des Titus für Melankomas veranlafst wurde, ihn zu verherrlichen, ist höchst wahrscheinlich. Denn die drei an sich unsicheren Umstände, die auf Beziehungen Dios zum flavischen Hause deuten, stützen und sichern sich gegenseitig. Man ist berechtigt nach dem Grunde zu fragen, welcher Dio zur Wahl dieses wenig anziehenden und lohnenden Stoffes bestimmte. Denn auf die Gelegenheitsrede trifft nicht zu, was von der rein epideiktischen Prunkrede gilt: dafs es dem Redner garnicht auf den Stoff ankam, sondern nur auf die Form der Behandlung. Ein namhafter Redner würde sich nicht dazu hergegeben haben, für einen beliebigen Faustkämpfer eine Leichenrede und ein rhetorisches *ἐπικήδειον* zu verfassen, wenn nicht besondere persönliche Gründe ihn dazu veranlafsten. Dio arbeitete offenbar auf Bestellung, nicht aus persönlicher Begeisterung für Melankomas. Spricht nicht alles dafür, dafs eben Titus der Besteller war, Titus, der sich für Melankomas begeisterte, der eben damals als Agonothet der Augustalienfeier in Neapel beiwohnte, den mit Dio in persönlicher Beziehung zu denken andere Umstände nahe legen, der die Verherrlichung seines Lieblings gewifs königlich zu belohnen bereit war?

Man könnte sogar auf die Vermutung kommen, Titus selbst habe die von Dio verfafste Rede als Gymnasiarch bei der Bestattungsfeier seines Lieblings vorgetragen. Aber abgesehen davon, dafs wir eine solche Unschicklichkeit nicht ohne zwingenden Grund dem Sohne des Princeps zutrauen dürfen, sprechen mehrere Umstände gegen diese Vermutung. Erstens wäre die starke Betonung der eigenen Jugendlichkeit im Munde des 33jährigen Titus, des damals schon erprobten Feldherrn, des Eroberers von Jerusalem unangemessen; und zweitens wird der

Prinz, der in der lateinischen wie in der griechischen Redekunst eine selbst zu Improvisationen ausreichende Fertigkeit besafs (Suet. Tit. cp. 3), von seinem rednerischen Können kaum so bescheiden gedacht haben, wie es der Vortrag einer fremden auswendig gelernten Rede voraussetzen würde. Es ist daher wahrscheinlicher, dafs Titus zwar als Agonothet der Leichenfeier beiwohnte, die Rede aber von dem Gymnasiarchen gesprochen wurde. Die eigne Gymnasiarchie des Titus würde in ein anderes Jahr zu setzen sein.

Verhältnis der beiden „Melankomas" betitelten Stücke.

Es erhebt sich nun die weitere Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden „Melankomas" betitelten Stücke unserer Sammlung. Ist es glaublich, dafs Dio den gleichen Gegenstand zweimal in verschiedener Form behandelte und dabei beidemal der gleichen Gedanken und Motive sich bediente? Man vergleiche namentlich or. 29 § 13 mit or. 28 § 8 und or. 29 § 20 mit or. 28 § 13. Solche Selbstwiederholung möchte leidlich scheinen, wenn es sich nur darum handelte, Schulbeispiele zu geben, wie derselbe Gedankeninhalt in verschiedene Kunstform, die der Rede und die des Gesprächs, gegossen werden kann. Das ist hier ausgeschlossen. Es ist keine *σχολικὴ ὑπόθεσις*, die hier behandelt wird. Der Gelegenheit und dem praktischen Bedürfnis danken beide Stücke ihre Entstehung. Ist es mithin unwahrscheinlich, dafs beide Stücke den Dio zum Verfasser haben, so wird eine mit aller Zurückhaltung ausgesprochene Vermutung über das Verhältnis der beiden Stücke erlaubt sein.

Die 29te Rede ist früher verfafst als die 28te. Denn jene ist bei der Leichenfeier des Melankomas gesprochen worden; die Zeit des fingirten Gespräches ist drei Tage nach der Leichenfeier (or. 28 § 5). Es ist also mindestens drei Tage nach derselben verfafst. Der Gedankeninhalt beider Stücke deckt sich genau; nur die Kunstform ist verschieden. Das später verfafste Stück ist anmutiger und kunstvoller. Es zeigt in der Anlage unverkennbare Verwandtschaft mit einem anderen ächt dionischen Stück, dem Rahmengespräch des „Charidemos". Wenn nur einer der beiden „Melankomas" von Dio sein kann, so werden wir uns unbedenklich für den späteren (or. 28) entscheiden. Denn das frühere Stück, nach der herkömmlichen Schablone gearbeitet, zeigt wenig Talent, in dem späteren ist der Versuch gemacht, durch Ethopöie und lebendige Vergegenwärtigung der Situation dem Stoff eine neue Seite abzugewinnen. Hiernach ergiebt sich folgendes Bild. Der Gymnasiarch hat sein bestes gethan, durch eine Leichenrede im herkömmlichen Stil den verstorbenen Liebling des kaiserlichen Prinzen zu verherrlichen. Dio, der sich im

Gefolge des Titus befindet, benutzt die Gelegenheit, seine Kunst zu zeigen, *τὰ αὐτὰ ἕτερον τρόπον ὑποβάλλων.* Darum hält er sich so genau an den Gedankeninhalt der Rede; jedes einzelne Motiv kehrt bei ihm wieder, wenn auch nur in kurzer Andeutung. Das kann nicht Zufall sein. — Weil dieser innere Bezug zwischen beiden Stücken besteht, wurde die Rede dem dionischen Gespräch bei der Publication beigegeben. Natürlich stellte man das Gespräch, obgleich es einem späteren Zeitpunkt angehört, als die Hauptsache voran. Die Rede folgte als Anhang. Diese ursprüngliche Reihenfolge änderte die Ausgabe oder Handschrift, von der unsere Handschriften abstammen, auf Grund des Zeitverhältnisses der beiden Stücke, fügte aber dem Titel des nunmehr vorangestellten und als *Μελαγκόμας α'* bezeichneten Epitaphios die Bemerkung: *τῇ τάξει β'* hinzu und dem Titel des nunmehr nachgestellten Dialoges die entsprechende: *τῇ τάξει α'.*

Wir haben durch die Datirung der beiden „Melankomas" ein neues Datum in Dios Entwicklungsgeschichte festgelegt. Neben dem Jahre 74 könnte höchstens das Jahr 78 in Betracht gezogen werden, und ich will die Möglichkeit dieser Datirung nicht leugnen. Aber aus Gründen, die sich im weiteren Verfolg unserer Darstellung ergeben werden, ist mir das frühere Datum wahrscheinlicher. Dio wird damals ungefähr dreifsig Jahre alt gewesen sein. Als Redner wandelt er ganz in den Bahnen der Sophistik. Er findet kein Arges darin, seine Kunst in den Dienst der Mächtigen zu stellen. Die übertriebene Verherrlichung des Athletentums, die in der Rede vorherrscht, ist in dem Dialog geflissentlich vermieden, die Begeisterung für männliche Schönheit und Kraft ohne Zweifel aufrichtig empfunden. Haben wir mit Recht die Rede (or. 29) dem Dio abgesprochen, so sehen wir ihn mafsvoll dem Zeitgeschmack und dem Geschmack seiner Gönner dienen und vorwiegend in der schönen Form seine Stärke suchen. Und es handelt sich nicht einmal um blofsen Zeitgeschmack. Die höchste Entfaltung der körperlichen Kraft durch gymnastische Ausbildung ist ein althellenisches Ideal, dessen Verherrlichung dem *κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας* lebenden Sophisten nicht verübelt werden kann. Der Athlet ist auf physischem Gebiet dasselbe, was der Sophist auf dem geistigen sein will: die potenzirte Darstellung des allgemeinen Bildungsideals. Kein Wunder, dafs der Sophist den Athleten verherrlicht.

Weit wichtiger ist, was wir über Dios Verhältnis zu Titus erfahren, weil es uns die Möglichkeit giebt, die Entwicklung seiner politischen Ansichten zu verfolgen. Dio hat nicht, wie man aus manchen seiner Verhältnis zu Titus, politische Gesinnung.

10*

späteren Schriften vermuten könnte, von vornherein der principiellen Opposition gegen die Monarchie angehört. Wie es sich für den ächten Sophisten schickt, hat er dem bestehenden Regiment gehuldigt und die republicanischen Ideale der stoischen Partei sicherlich als Utopieen belächelt. Wenn Philostratus in seinem Roman den Dio schon im Jahre 69 als Republicaner darstellt, so ist das gegen alle Wahrscheinlichkeit. Da Philostratus nicht wie Synesius verschiedene Entwicklungsperioden Dios unterscheidet, so hat er einfach das Bild des späteren Dio, des stoischen Oppositionsmannes, auf die frühere Zeit übertragen. Die Kreise, aus welchen Dio stammte, hatten keinen Grund, die Herstellung der Republik zu wünschen. Wie der Grofsvater am Kaiserhofe sein Glück gemacht und für das Wohl von Prusa zu wirken versucht hatte, so und in der gleichen Absicht wird auch Dio höfische Beziehungen gesucht haben. Zumal das Emporkommen der flavischen Dynastie mufste, nach der Tyrannis Neros und den Wirren des Jahres 69, auch von den Provincialen des Ostens als Anbruch einer besseren Zeit begrüfst werden. Nur ein starkes, im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt geführtes Reichsregiment, welches die Amtsführung der Provincialstatthalter streng überwachte, konnte ihnen leidliche Verwaltungszustände gewährleisten.

Dio konnte also, ohne seine Grundsätze zu verleugnen, dem flavischen Hause dienen. Auf solche Beziehungen deutet auch die Stelle im Euboicus (p. 202, 4): *πλουσίων οἰκίας τε καὶ τραπέζας ἠπιστάμην, οὐ μόνον ἰδιωτῶν, ἀλλὰ καὶ σατραπῶν καὶ βασιλέων.* Schon damals, als er die Gastfreundschaft des euböischen Jägers genofs, konnte sich Dio der Zeit erinnern, wo er an der „Könige" Tischen gesessen hatte. Da die Handlung des Euboicus in die Zeit der Verbannung fällt, kann die Stelle nur auf Titus bezogen werden. Der Günstling des Hofes war auch in den Palästen vieler römischer Grofsen ein willkommener Gast. Auf solche sind wohl auch die „Satrapen" der ausgeschriebenen Stelle zu deuten. In dieser Zeit mufs er die Freundschaften angeknüpft haben, die er or. 41 § 7 erwähnt, um seinen Einflufs in Rom zu schildern: *φίλων μοι ὄντων οὔτε ὀλίγων οὔτε ἀδυνάτων.* Die für sein späteres Leben folgenreichste dieser Bekanntschaften war die des M. Cocceius Nerva, des späteren Kaisers.

Bedeutung des römischen Aufenthalts für seine Entwicklung.

Ich stelle mir vor, dafs Dio sich in der vornehmen römischen Gesellschaft mit weltmännischer Leichtigkeit, aber zugleich auch mit dem Stolz des unabhängigen Mannes bewegte. Ein Schmeichler und Parasit kann er niemals gewesen sein. Nicht nur seine Wohlhabenheit und sein Ansehen als Redner, sondern auch sein Charakter schützten ihn vor den

Demütigungen, die mancher andere griechische Litterat in Rom erduldete. Hier hat er unbewufst die Eindrücke gesammelt, die ihn zum Moralisten gemacht haben. Dem Provincialen und Kleinstädter mufste die Weltstadt zunächst gewaltig imponiren. Die Pracht der Tempel, Hallen, Bäder und Paläste, die verschwenderische Fülle von Reichtümern und Kostbarkeiten aller Art, die pomphafte Bedienung und der Tafelluxus in den Häusern der Reichen, kurz die ganze Herrlichkeit einer höchst gesteigerten materiellen Cultur, deren Strahlen in diesem Brennpunkt gesammelt jeden Beschauer blendeten, hat auch Dio zunächst geblendet. Man fühlt es den in seinen späteren Schriften immer wiederkehrenden Schilderungen solcher Pracht und Herrlichkeit an, dafs hier einer der Hauptausgangspunkte seines ethischen Nachdenkens liegt. In der Zeit, von der wir reden, lag ihm der Gedanke fern, die Welt zu bessern und zu bekehren. Die Leute, welche mit diesem Anspruch auftraten, „die Philosophen“, waren ihm gründlich verhafst. Aber das schliefst nicht aus, dafs er für die Schwächen dieser glänzenden Cultur schon damals ein offenes Auge hatte und sich unbewufst zu ihrem künftigen Kritiker ausbildete. Er ist nie, wie Plutarchos, ein begeisterter Verehrer römischen Wesens geworden. Der Mangel ächter Humanität in der römischen Gesellschaft konnte ihm nicht verborgen bleiben. Sein Herz gehörte immer dem Griechentum, dessen Ideale, soweit es die Zeit zuliefs, zu erneuern und zu erhalten, ihm als höchstes Ziel vorschwebte.

Bekämpfung der Philosophen.

Die Gründe seines Philosophenhasses sind uns bekannt: der traurige Zustand der damaligen Philosophie, der alte, auch ihm von seinen Lehrern eingeimpfte Hafs der Rhetoren gegen die Philosophen, endlich sein eignes sinnlicher Anschauung mehr als begrifflichem Denken zuneigendes Naturell. Die Hofphilosophen der römischen Grofsen, deren Reden so hochtönend trotzig und deren Benehmen so zahm und bettelhaft war, erinnerten ihn an die zahmen, hündisch wedelnden Löwen der Kirke. Es kommt hinzu, dafs er den höfischen Kreisen nahe stand, die gerade damals auf die Gefährlichkeit der stoischen und kynischen Secte aufmerksam geworden waren. Helvidius Priscus, der Schwiegersohn des unter Nero hingerichteten Thrasea Paetus, jetzt das Haupt der für stoische Ideale begeisterten antimonarchischen Partei, hatte durch fortgesetzte rücksichtslose Demonstrationen den Kaiser schliefslich zum Eingreifen gezwungen. Er wurde verbannt und hingerichtet. Hiermit stand wohl die Verweisung sämtlicher Philosophen aus Rom in Zusammenhang, zu welcher Mucian im Jahre 71 den Kaiser zu bestimmen wufste. Nur Musonius Rufus wurde von dieser Mafsregel ausgenommen. Man

wird kaum irregehen, wenn man die aus Synesius bekannten Reden Dios „gegen die Philosophen“ (*κατὰ τῶν φιλοσόφων*) und „an Musonius“ (*πρὸς Μουσώνιον*) mit jener philosophenfeindlichen Stimmung in Zusammenhang bringt, die in der ersten Hälfte der siebziger Jahre die Hofkreise beherrschte.

Reden *κατὰ τῶν φιλοσόφων* und *πρὸς Μουσώνιον*.

Aus der Schilderung des Synesius geht hervor, dafs Dio als Hauptwortführer der antiphilosophischen Strömung aufgetreten war. Kein anderer Sophist hat, nach Synesius, mit gröfserer Unverschämtheit die Philosophen und die Philosophie angegriffen als Dio. Als eine entschiedene Natur, der jede Halbheit zuwider war, machte er Ernst mit dem rednerischen Beruf. Er war wirklich, wie es sich für den Redner und Sophisten geziemt, von der Überzeugung durchdrungen, dafs es dem Menschen besser sei, den gesunden Menschenverstand zur Richtschnur des Lebens zu machen, als die Philosophie. Darum waltet in seiner Rede *κατὰ τῶν φιλοσόφων* und in der inhaltlich verwandten *πρὸς Μουσώνιον* solch ein rücksichtsloser Kampfeseifer, der keine rednerische Waffe ungebraucht läfst. Wer einiges Stilgefühl besitzt, kann nach der Meinung des Synesius bei der Lectüre dieser Reden nicht im Zweifel sein, dafs es dem Dio Ernst mit seinen Angriffen ist, dafs er hier nicht, wie in anderen sophistischen Erzeugnissen, mit dem Stoffe spielt und nur sein rednerisches Können zeigen will, sondern aus innerer Überzeugung redet. Männer wie Sokrates und Zenon beschiefst er mit den Witzespfeilen der Komödie (*βάλλει τοῖς ἐκ Διονυσίων σκώμμασι*); ihre Nachfolger in der Gegenwart sollte man (so verlangt er) in Acht und Bann thun zu Wasser und zu Lande, als die schlimmsten Feinde und Verderber des staatlichen Lebens (*ὡς ὄντας κῆρας πόλεων τε καὶ πολιτείας*).

Offenbar hatte Dio in diesen Reden alle die alten Vorwürfe der Rhetoren gegen die Philosophie, von denen im ersten Kapitel die Rede war, zu einer leidenschaftlichen Invective zusammengefafst. Uns interessirt hier am meisten, was aus den Worten des Synesius sich unzweifelhaft ergiebt, dafs diese Invective eine politische Zuspitzung hatte. Als Anhänger der verfassungsmäfsigen Monarchie des Vespasian greift er die stoische Oppositionspartei an, die um utopistischer Ideale willen Frieden und Ordnung des Reiches durch ihre Umtriebe leichtfertig bedroht. Es hat die gröfste innere Wahrscheinlichkeit für sich, dafs diese Reden dem Jahre 71 angehören. Nirgends anders als in Rom selbst werden wir sie uns gehalten denken. Denn gerade hier hatte der Gegenstand ein actuelles Interesse, zumal in der Zeit, wo die Bestrafung des Hel-

vidius die öffentliche Meinung erregte und die Verweisung sämtlicher Philosophen aus Rom geplant wurde.

Nach dem sachverständigen Urteil des Synesius war die Rede *κατὰ τῶν φιλοσόφων* die beste unter den sophistischen Reden Dios. Nirgends fand sich bei ihm eine gleich effectvolle, den Hörer bestrickende Rhetorik. Synesius mifsbilligt zwar die ganze Stilrichtung, in der sich diese Rede wie die übrigen aus Dios Frühzeit bewegte, als der Schlichtheit und Natürlichkeit entbehrend. Aber innerhalb dieser Stilrichtung hat sich Dio hier selbst übertroffen. Ein sonderbares Schicksal, meint Synesius, scheint es so zu fügen, dafs es den Dichtern und Rednern immer gerade dann besonders gut gelingt, wenn sie gegen die Philosophie zu Felde ziehen. So hat Aristophanes in den „Wolken", Aristeides in der Rede „*πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεσσάρων*", Dio in der Rede „*κατὰ τῶν φιλοσόφων*" den Höhepunkt seines Könnens erreicht.

Der Titel „*κατὰ τῶν φιλοσόφων*" legt die Vermutung nahe, dafs Dio die Form einer gerichtlichen Anklagerede gewählt hatte. Denn in diesem Sinne ist *κατά* cum gen. gebräuchlich. Dagegen deutet der Titel *πρὸς Μουσώνιον* auf eine mildere Form der Polemik. Der berühmte Philosoph, ungefähr 20 Jahre älter als Dio, genofs allgemeine Achtung. Er gehörte nicht zu dem politisch radicalen Flügel der stoischen Partei. Unter Nero, im Jahre 66, war auch er verbannt, unter Galba zurückberufen worden. Als im Jahre 71 die erneute Ausweisung der Philosophen erfolgte, wurde nur er von ihr ausgenommen. Die schon hierdurch nahe gelegte Vermutung, dafs Musonius dem verfassungsmäfsigen Regimente Vespasians nicht ablehnend gegenüber stand, findet erwünschte Bestätigung durch die Nachricht bei Themistius or. XIII p. 173 Hard., nach der Musonius zu Titus in einem ähnlichen Verhältnis stand, wie Areus Didymus zu Augustus und später Dio zu Trajan. Titus, der bei Lebzeiten seines Vaters stets zu scharfen Mafsregeln gegen die Oppositionspartei drängte, könnte ein solches Verhältnis zu Musonius nicht gehabt haben, wenn dieser Philosoph nach der Thronbesteigung Vespasians in der Opposition gegen die Monarchie verharrt wäre. Da auch Dio, wie wir schon sahen, sich eine Zeit lang in der Umgebung des Titus befunden hat, wird er dort mit dem Philosophen zusammengetroffen sein. Dafs die Rede *πρὸς Μουσώνιον* einen polemischen Charakter trug, dafs auch in ihr Dios antiphilosophische Gesinnung zum Ausdruck kam, geht aus der Erwähnung bei Synesius hervor. Aber man darf daraus nicht auf persönliche Feindschaft der beiden Männer schliefsen. Bekanntlich nimmt Dio schon in der rhodischen Rede auf ein Erlebnis

des Musonius in einer aufrichtige Hochschätzung verratenden Weise Bezug. Er bezeichnet den vornehmen Römer nicht nur als den berühmtesten Philosophen der neueren Zeit, er gesteht ihm auch zu, dafs er mehr als irgend ein anderer in der Weise der Alten Leben und Lehre in Einklang zu setzen gewufst habe. Wir werden uns daher die Rede *πρὸς Μουσώνιον* als eine sachliche, wahrscheinlich an eine bestimmte Rede oder Schrift des Musonius anknüpfende, aber von persönlicher Verunglimpfung des Gegners freie Polemik zu denken haben.

Ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα. Von den verlorenen Schriften Dios könnte man noch die bei Suidas s. v. *Δίων* erwähnte „Verteidigung Homers gegen die Angriffe Platons" in 4 Büchern (*ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα δ'*) hierher ziehen, wenn es nämlich feststünde, dafs diese Verteidigung vom Standpunkte der gewöhnlichen Meinung mit Zurückweisung der philosophischen Überhebung geführt war. Aber die Art und Weise, wie in or. 53 § 2f. dieser Gegenstand berührt wird, legt die Annahme näher, dafs die Verteidigung vermittelst der stoischen (allegorischen) Interpretationsmethode das sittlich anstöfsige aus dem Homer wegzudeuten suchte. So wird auch der grofse Umfang der Schrift leichter verständlich. Ist unsere Vermutung richtig, so gehörten die Bücher *ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα* Dios philosophischer Periode an.

Wohnsitz in Prusa, sophistische Kunstreisen. Wie lange Dio in Rom geweilt hat, ob er mehr als einmal dort gewesen ist, läfst sich nicht ermitteln. Aber die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dafs er nicht viele Jahre ununterbrochen von Prusa abwesend war. Er war ja kein armer Schlucker, der in die Welt hinauszog, um irgendwo, gleichviel an welchem Orte, ein Saugeröhrchen des guten Auskommens ausfindig zu machen und an ihm sich festzusaugen. Er war ein behäbiger Bürger, der in seiner Vaterstadt ansehnlich leben konnte. Seit der Vater gestorben war, mufste er selbst nach dem Seinigen sehen. Es ist daher, wie schon bemerkt, anzunehmen, dafs Dio während dieser Periode in Prusa seinen dauernden Wohnsitz hatte und von dort aus Kunstreisen unternahm, die ihn in die Hauptorte der griechisch redenden Welt und bis nach Rom führten. Die Kunstreisen der Sophisten sind uns aus Lukian und Philostratos bekannt. Sie gehören noch jetzt ebenso notwendig zum sophistischen Leben, wie zur Zeit des Gorgias und Protagoras. Auf solchen Reisen müssen wir uns die sophistischen Erzeugnisse Dios vorgetragen denken, die uns teils noch erhalten, teils nur von Hörensagen bekannt sind. Ich brauche mich auf eine detaillirte Schilderung des sophistischen Treibens um so weniger einzulassen, als das mit Meisterhand gezeichnete Bild dieser

Zustände in Erwin Rohdes „Griechischem Roman" allen meinen Lesern geläufig ist.

Die rednerische Thätigkeit der Sophisten.

Wenn ein namhafter Sophist auf solcher Reise eine Stadt berührt, in der ein gebildetes, in die Mysterien schöner Rede eingeweihtes Publicum vorhanden ist, so hiefse es dieses Publicum beleidigen, selbst aber eine Gelegenheit zur Ausbreitung seines Ruhmes versäumen, wenn er vorüberziehen wollte, ohne eine Probe seiner Kunst gegeben zu haben. Für das kunstliebende Publicum sind die Besuche berühmter Sophisten die Ereignisse der Saison. Entweder tritt der Sophist im Stadttheater öffentlich, namentlich bei festlichen Gelegenheiten, vor dem ganzen Volke auf, oder er folgt der Aufforderung eines reichen Privatmannes, in seinem Hause vor einem Kreise geladener Gäste zu reden. Im Gegensatz zu der schlichten Tracht der Philosophen tritt der Sophist im Schmuck der reichsten Gewänder auf. Der Beifall des für das Verständnis rednerischer Schönheiten durch den Jugendunterricht geschulten und daher höchst empfänglichen Publicums begeistert ihn und feuert ihn an. Mannichfaltig sind die Gegenstände und Formen der sophistischen Vorträge. Entweder haben sie Bezug auf eine Gelegenheit oder sie sind rein um ihrer selbst willen da. Neben eigentlichen Reden stehen die Recitationen schriftstellerischer Erzeugnisse z. B. Dialoge. Die Reden können Improvisationen sein oder auf schriftlicher Vorbereitung beruhen. Sie können, obwohl alle epideiktisch, die Form der Gerichtsrede, der beratenden Rede annehmen, oder auch auf dem im engeren Sinne epideiktischen Gebiete sich bewegen. Eine epideiktische Quasi-Gerichtsrede war z. B. Dios Rede *κατὰ τῶν φιλοσόφων*, eine quasi-symbuleutische ist der *Ῥοδιακός*. Sehr zahlreich sind wiederum die Formen der im engeren Sinne epideiktischen Gattung. Der Redner kann erzählen oder beschreiben, beweisen oder widerlegen, loben oder tadeln. Die Beschreibung (*ἔκφρασις*) kann Natur- oder Kunstgegenstände vergegenwärtigen. Das Beweisen und Widerlegen (*κατασκευάζειν* und *ἀνασκευάζειν*) kann sich auf allgemeine Themata, sogenannte *θέσεις*, namentlich ethischen Inhalts, beziehen, oder auf Gegenstände der mythischen oder geschichtlichen Überlieferung. Das Loben und Tadeln endlich, das auf Menschen, Tiere, Natur- und Kunstgegenstände Anwendung findet, gipfelt noch jetzt, wie in der alten Sophistik, in der Fertigkeit das Kleine grofs, das Grofse klein zu machen. Eine besonders beliebte Art dieser letzten Gattung bilden die sog. *ἄδοξοι ὑποθέσεις*, in denen sich der Redner bemüht, einem geringen, unansehnlichen Gegenstand Interesse und Bedeutung zu leihen.

Weitere sophistische Reden Dios

Diese Aufzählung bekannter Dinge, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, soll uns dienen, die sophistischen Erzeugnisse Dios, von denen wir Kunde haben, einzuordnen. Es ist uns nicht überliefert, ob Dio die quasi-gerichtliche Gattung der „Controversien", die Behandlung fingirter Rechtsfälle, gepflegt hat. Nur der freiere Gebrauch gerichtlicher Formen für einen nicht juristischen Gegenstand ist durch die Rede *κατὰ τῶν φιλοσόφων* belegt. Es fehlt auch, soviel wir sehen, die gebräuchliche Form der Suasorie, in welcher eine geschichtliche Situation der Vergangenheit zur Grundlage einer fictiven Staatsrede gemacht wird. Der *Ῥοδιακός* bezieht sich auf die gegenwärtige Wirklichkeit.

Τεμπῶν ἔκφρασις, Μέμνων.

Die Form der *ἔκφρασις* ist durch die „Beschreibung des Tempethales" vertreten. Wenn unter dem *Μέμνων* die klingende Memnonssäule in Ägypten zu verstehen ist,[1]) so gehörte auch dieses Stück zu den *ἐκφράσεις*. In beiden, sagt Synesius, brüstet und ziert sich der Redner, wie ein Pfau selbstgefällig sein Gefieder mustert, und schwelgt gewissermafsen in der Zierlichkeit der eigenen Rede; denn auf diese allein kommt es ihm an, das Ziel, das er sich setzt, ist vollkommener Wohlklang. Im „Memnon" ist sogar die Ausdrucksweise ein wenig bombastisch (*ὑπότυφός ἐστιν ἡ ἑρμηνεία*). Die Widerlegung einer mythischen Überlieferung (*ἀνασκευή*) ist uns im *Τρωϊκός* (or. 11) erhalten. Am reichsten endlich ist die Lobrede in verschiedenen Spielarten vertreten.

Κώνωπος ἔπαινος.

Zu den *ἄδοξοι ὑποθέσεις* gehört der *κώνωπος ἔπαινος*, das Lob der Mücke, ein Gegenstück zu dem erhaltenen *μυίας ἐγκώμιον* des Lukian; ferner das durch Synesius erhaltene „Lob des Haupthaars" (*κόμης ἐγκώμιον*), wenn es als ächt anzusehen ist. Das „Lob der Mücke" rechnet der Kenner Synesius zu den besten der sophistischen Erzeugnisse Dios. Er nennt es in einem Athem mit der „Rhodiaca" und der „Trojana" als Beispiel für Dios Stärke in der rhetorischen „inventio". Auch auf solche *παίγνια*, meint er, verwandte Dio die ganze Kraft seines Talentes, als ob es sich um die ernsthafteste Sache von der Welt handelte. Im *ἐπιχειρεῖν*, d. h. in der Auffindung der Beweisgründe ist er allen übrigen Sophisten überlegen. Wir können uns danach vorstellen, dafs Dio hier, wie in der „Rhodiaca", durch die grofse Zahl der Argumente zu glänzen suchte.

Κόμης ἐγκώμιον.

Das „Lob des Haupthaars" scheint mir Dios durchaus unwürdig. Der Eingang erinnert stark an die Eingangsworte der or. 52 (Ver-

---

1) In diesem Sinne gebraucht den Ausdruck z. B. Lukian im Toxaris cp. 27.

gleichung der drei Philoktete) und scheint insofern für Echtheit zu sprechen. Aber die Ausführung ist unglaublich dürftig. Die Wiederholung der Übergangsphrase (δοκοῦσι δέ μοι καὶ Λακεδαιμόνιοι μὴ ἀμελεῖν τοῦ τοιούτου πράγματος — δοκεῖ δέ μοι καὶ Ὅμηρος πλείστης ἐπιμελείας ἀξιοῦν τὸ τοιοῦτον) in kürzestem Zwischenraum ist ungeschickt, die Aneinanderreihung der Homerstellen hölzern. Vor allem aber fällt es auf, dafs der erfinderische Dio über ein solches Thema nicht mehr sollte zu sagen gewufst haben. Man würde glauben, ein Bruchstück oder Excerpt zu lesen, wenn es nicht Synesius für ein vollständiges Ganze hielte. Die Einleitung, die bis zu den Worten βραδεῖς τε καὶ ἀφυλάκτους reicht, ist unverhältnismäfsig lang. Sie nimmt über ein Drittel des Ganzen ein. Ich kann daher nicht glauben, dafs die Declamation in der vorliegenden Gestalt von Dio herrührt. Vielleicht haben die Abschreiber des Synesius, um sich die Arbeit zu kürzen, nur Anfang und Schlufs des fremden Einschiebsels mitgeteilt.

Ψιττακοῦ ἔπαινος

Verwandten Charakters ist das „Lob des Papageien" (ψιττακοῦ ἔπαινος). Endlich findet sich noch bei Suidas s. v. Δίων der schwerlich richtig überlieferte Titel: Ἐγκώμιον Ἡρακλέους καὶ Πλάτωνος. Dafs Dio damals Plato sollte gepriesen haben, ist unwahrscheinlich; noch unwahrscheinlicher, dafs er ihn mit Herakles verkoppelte; wie denn überhaupt solche Verkoppelung der Natur des Enkomions widerspricht. Die kleine Rede περὶ Ὁμήρου καὶ Σωκράτους (or. 55) ist kein Enkomion. Vielleicht sind zwei Titel mit einander vermischt. Ein ἐγκώμιον Ἡρακλέους würde gut für die sophistische Periode passen; ein ἐγκώμιον Πλάτωνος pafst für Dio zu keiner Zeit.

Ἐγκώμιον Ἡρακλέους καὶ Πλάτωνος.

Zur Gattung der Enkomien gehören auch or. 75 περὶ νόμου und or. 76 περὶ ἔθους. Ihre Erhaltung ist bedeutungsvoll für das Verständnis von Dios Entwickelung, weil sie sich inhaltlich mit vielen Erzeugnissen Dios aus seiner späteren Zeit berühren und dadurch besonders deutlich die Umwandlung veranschaulichen, welche Dios „Bekehrung" in seinem Stil und in seiner Denkweise hervorgerufen hatte. Die Lobreden auf Gesetz und Sitte dürfen als Musterbeispiele gelten für die nicht philosophische, sondern sophistisch-rhetorische Behandlung ethisch-politischer Gegenstände. Wenn wir nicht ohne Not den Autor als einen völlig haltlosen, um Widersprüche unbekümmerten Schönredner hinstellen wollen, so müssen wir schliefsen, dafs diese Declamationen seiner ersten Periode angehören.

περὶ νόμου, περὶ ἔθους.

Beide Stücke beginnen übereinstimmend mit ἔστι δέ. Beim Vortrag hatte Dio vermutlich nach Sophistenbrauch eine auf persönliche

Verhältnisse bezügliche *προλαλιά* vorausgeschickt, die bei der Publication abgetrennt wurde. Solche *προλαλιαί* standen oft in zu losem Zusammenhang mit dem Vortrag, dem sie voraufgeschickt wurden, um auch in der Publication mit ihm vereinigt zu bleiben. Sonderpublication der *προλαλιαί* ist uns aus der lukianischen Sammlung geläufig. Ein Zusammenhang zwischen or. 75 und 76 besteht nicht. Sie können nie Teile eines gröfseren Ganzen gewesen sein, weil sie sich wiederholen und widersprechen. In or. 75 wird der Begriff *νόμος* so weit gefafst, dafs er auch das *ἔθος* mit einschliefst. In or. 76 wird das *ἔθος* auf Kosten des *νόμος* gelobt. Die Sicherheit der Parlamentäre, die Zulassung der Totenbestattung im Kriege werden in or. 75 dem *νόμος* als Verdienste angerechnet, in or. 76 dem *ἔθος*. Das beweist, dafs es zwei selbständige, zu verschiedener Zeit gehaltene Declamationen sind.

Für den Kundigen bedarf es kaum besonderer Beweise für ihre Unvereinbarkeit mit der Denk- und Stilrichtung des späteren Dio. Bezeichnend ist zunächst in or. 75, dafs die verschiedenen Bedeutungen von *νόμος* ohne Disposition durcheinander geworfen sind: das geschriebene Gesetz, das blofse Herkommen, das Natur- und Weltgesetz. Ob diesen Dingen ein gemeinsamer Begriff zugrundeliegt, ist dem Verfasser ganz gleichgültig. Ihm genügt der Gleichklang des Namens, um sie alle in sein *νόμου ἐγκώμιον* einzubeziehen. — Die Verherrlichung der menschlichen Bräuche und Gesetze, des Conventionellen im Menschenleben, kennzeichnet den sophistischen im Gegensatz zum philosophischen Standpunkt. Man vergleiche nur die Äufserungen über *στέφανοι* und *κηρύγματα* in § 7 mit denen in or. 66 § 1—5. Hier wird dem *νόμος* die Kraft zugesprochen, diesen an sich wertlosen Dingen einen Wert zu verleihen, dort werden sie als wertloser Plunder verspottet. Hier herrscht die gewöhnliche Meinung (*κοινὴ ὑπόληψις*), dort das kynisch-stoische Schuldogma. In or. 75 wird sogar die Tugend § 8 auf den *νόμος* zurückgeführt: *οὗτός ἐστιν — ὁ τὴν ἀρετὴν αὔξων*, und in § 1 der *νόμος* als einziger Leitstern richtiger Lebensführung gepriesen. Dagegen wird in or. 69 § 8 über die Leute gespottet, welche nicht glauben wollen, dafs es ein Wissen vom rechten Handeln und Leben geben könne, *ἀλλὰ τοὺς νόμους αὐτοῖς ἱκανοὺς εἶναι πρὸς τοῦτο τοὺς γεγραμμένους*. Wer solche fundamentalen Widersprüche der Lebensanschauung nicht aus dem Fortschritt Dios vom sophistischen zum philosophischen Standpunkt erklären will, sondern meint, er habe zu derselben Zeit je nach Willkür und Laune heute so und morgen so reden können, der sündigt gegen die psychologische Wahrscheinlichkeit. Nicht

ohne zwingenden Grund werden wir uns zu Annahmen verstehen, welche dem Autor unbegreifliche und unnatürliche Widersprüche aufbürden.

Der Stilcharakter der 75. Rede stimmt zu dem Inhalt. Der Hiat ist im allgemeinen sorgfältig vermieden. Selbst von den ziemlich allgemein als zulässig erachteten Freiheiten wird kein oder nur ein sparsamer Gebrauch gemacht. Nur einmal ist am Ende der Periode vor einer längeren Pause Hiat zugelassen, innerhalb der Periode, am Ende eines Kolon nirgends. Abgesehen von den Fällen, wo er durch die Elisionsfähigkeit des Auslautes entschuldigt ist, wird der Hiat nur nach *καί* und den vocalisch auslautenden Formen des Artikels geduldet, nicht nach den Formen des Relativpronomens, nach den Präpositionen mit nicht elisionsfähigem Endvocal, nach *ἤ, μή, δή, τί, ὅτι, ἔστι, πάνυ*. Ein solches Streben nach Wohlklang und Glätte ist den meisten Werken Dios fremd. Namentlich ist zu beachten, dafs auch die legitime Elision nur sparsam verwendet wird. Es findet sich nur ein schwerer Hiat (§ 9 *πολέμῳ ἐναντίος*), der sich nicht wohl vermeiden liefs. Die Wortwahl beschränkt sich auf das in der attischen Prosa übliche Sprachgut; nirgends werden Ausdrücke der Dichtersprache entlehnt. Die Zierlichkeit des Stils ist hauptsächlich durch den Bau der Sätze und Perioden bewirkt. Es herrschen die kurzen leichten Kola vor. Auch die Perioden sind entweder ganz kurz oder, wo sie aus einer gröfseren Anzahl Kola bestehen, so aufgebaut, dafs man schnell den Hauptgedanken auffafst, der dann durch weitere Zusätze näher erläutert oder ergänzt wird. Man braucht daher nicht mit Spannung auf das letzte Kolon, als das die ganze Periode erst zu einem vollständigen Gedanken abrundende Glied, zu warten, sondern jedes einzelne Kolon ist an seiner Stelle vollkommen verständlich. Die Darstellung steht der *εἰρομένη λέξις* näher als der *κατεστραμμένη*. Von den Kunstmitteln der Isokolie, der *ὁμοίαρκτα* und *ὁμοιοτέλευτα* ist reichlicher Gebrauch gemacht. Besondere Vorliebe zeigt der Redner für eine dreigliedrige Composition, bei der dem dritten Gliede stets ein vollerer Klang verliehen wird; z. B. § 1 *ἔστι δὲ ὁ νόμος τοῦ βίου μὲν ἡγεμών, τῶν πόλεων δὲ ἐπιστάτης κοινός, τῶν δὲ πραγμάτων κανὼν δίκαιος*. § 3 *τοὐναντίον γὰρ ἁπάντων ὁμοίως κήδεται καὶ σχολὴν ἄγει πρὸς τὰ τῶν ἄλλων πράγματα καὶ οὐδὲν ἴδιον οὐδ' ἐξαίρετόν ἐστιν αὐτῷ*. § 6 *ὥστε καὶ τοῖς ἀτυχοῦσι χρησιμώτερος καθέστηκε τῶν γένει προσηκόντων καὶ τοῖς ἀδικουμένοις ἰσχυρότερος τῆς αὐτῶν ἐκείνων ῥώμης καὶ πατράσιν υἱέων εὐνούστερος καὶ παισὶ γονέων καὶ ἀδελ-*

φοῖς ἀδελφῶν, wo das dritte Glied durch eine neue Trichotomie gegliedert ist. § 6 καὶ γονεῦσι παρὰ παίδων τὰς ὁμοίας κομιζόμενος καὶ τοῖς ἰδίᾳ τινῶν εὐεργέταις παρὰ τῶν εὖ παθόντων καὶ τοῖς κοινῇ φιλοτιμουμένοις παρὰ τῆς πόλεως. § 9 οὗτος ἐπίκουρος γήρως, διδάσκαλος νεότητος, πενίας συνεργός, φύλαξ πλούτου, τῇ μὲν εἰρήνῃ σύμμαχος, τῷ δὲ πολέμῳ ἐναντίος, wo die Begriffe in drei Paaren geordnet sind. Eine Periode mit genau durchgeführter Entsprechung nicht nur der Kola, sondern auch der einzelnen Begriffe, findet sich § 1 ὥσπερ δὲ τῶν πλεόντων u.s.w. Durch die an den Schlufs der Kola gestellten gleichauslautenden Verbalformen εὑρίσκουσιν — τυγχάνουσιν wird diese Entsprechung auch dem Ohre vernehmlich gemacht.

Dio hat also hier von den gorgianischen Figuren ausgiebigen Gebrauch gemacht. Der Gesamtcharakter des Stils ist durch das Streben nach Zierlichkeit, Leichtigkeit und Wohlklang bestimmt. Das berechtigt uns, in Verbindung mit dem über den Inhalt Bemerkten, die Declamation seiner Frühzeit zuzuweisen.

Or. 76 περὶ ἔθους stimmt im Stilcharakter mit or. 75 überein. Auch hier findet sich einmal ein wirklicher Hiat (§ 4 ἀεὶ ὑπομιμνήσκειν). Die Kola sind auch hier kurz und leicht, längere Perioden finden sich fast garnicht. Es ist hier noch mehr als dort der Charakter der εἰρομένη λέξις ausgeprägt. An Stelle der dort beliebten dreigliedrigen Composition überwiegt hier, weil eine σύγκρισις den Inhalt bildet, die zweigliedrige Antithese.

Erste und zweite Rede περὶ τύχης.

Auch die beiden ersten Reden περὶ τύχης sind ἐγκώμια und würden, wenn sie von Dio herrührten, in diesen Zusammenhang gehören. Ich glaube, dafs Emperius recht gethan hat, beide dem Dio abzusprechen. Wenn wir vom Inhalt zunächst ganz absehen, so spricht gegen or. 63 schon die völlige Vernachlässigung des Hiatusgesetzes. Es giebt zwar auch von Dio Stücke, in denen der Hiat nicht gemieden wird. Aber diese sind teils Dialoge, in denen der Hiatus legitim ist, teils gehören sie seiner philosophischen Epoche an. Die erste Rede περὶ τύχης gehört zu derselben Redegattung wie die Stücke περὶ νόμου und περὶ ἔθους. Sie müfste auch, wenn sie von Dio wäre, wegen ihres Inhalts in dieselbe Entwicklungsperiode wie jene gesetzt werden. Wir sind also berechtigt, Beobachtung der gleichen stilistischen Grundsätze wie dort zu erwarten. In einem solchen Stück würde ein Redekünstler wie Dio auf Wohlklang und äufsere Formvollendung das Hauptgewicht gelegt haben. Statt dessen finden wir den Verfasser von or. 63 so gleichgültig gegen Wohlklang, dafs er den Satz schreiben

konnte: *πολλὰ δὲ αὕτη ἔχουσα χρώματα ἐοικότα ἀφρῷ ἡμαγμένῳ ἐφήρμοσε τῇ γραφῇ τὸ χρῶμα.* Die Declamation ist aber auch inhaltlich ein untergeordnetes Machwerk, nicht nur in dem Sinne, wie uns alle Erzeugnisse dieser sophistischen Epideiktik untergeordnet erscheinen, sondern durch völligen Mangel an Geist und Erfindung.

Dafs aller Erfolg und alles Erwünschte durch die *τύχη* zustande kommt und mit ihr ausbleibt, wird durch trockne Aufzählung einzelner Fälle nicht sowohl erwiesen und veranschaulicht, als immer von neuem behauptet. Nur die hübsche Anekdote vom Gemälde des Apelles macht hierin eine Ausnahme. Ganz müfsig ist die Aufzählung der Arbeiten des Herakles, da nirgends der Versuch gemacht wird, die Mitwirkung der *τύχη* zu ihrem Gelingen anschaulich zu machen. Auch was über die Attribute der Tyche, Scheermesser, Kugel, Steuerruder, Füllhorn gesagt wird, erhebt sich nicht über die Trivialität. Wir dürfen getrost behaupten, dafs Dio etwas so absolut geistloses nie gemacht haben kann.

Nicht viel besser ist or. 64. Der Eingang bis § 5 *συλλάβοι* gehört entweder nicht dazu oder es ist ein grofses Stück ausgefallen. Denn das Folgende enthält nicht die versprochene Verteidigung der Tyche gegen ihre Ankläger, sondern eine Schilderung ihrer Macht. Der Rest von § 5 an gehört zu einer in Neapel gehaltenen Rede. Nur auf Neapel passen die Angaben des Redners in § 12ff. Die Stadt führt ihren Ursprung auf attische Colonisten zurück, die zunächst nach Euboia, von dort übers Meer nach ihrem jetzigen Wohnsitz gegangen waren. Es ist eine reiche, in fruchtbarer Gegend, nicht auf einer Insel gelegene Stadt, gröfser als Athen, die der Redner, wenn ihm die Wahl gelassen wäre, vor allen Städten der Welt zum Wohnsitz wählen würde. Der Hiat ist auch hier nicht sorgfältig gemieden, am Ende des Kolon oder der Periode häufig zugelassen. Der Stil zeigt besondere Vorliebe für lange, polysyndetisch oder asyndetisch verbundene Begriffs- und Kolenreihen. Die auf diese Weise aneinandergereihten Kola pflegen alle ganz kurz und unter einander gleichgewichtig zu sein, z. B. § 5 *Ἀσσυρίους μέχρι τῆς Σαρδαναπάλλου τρυφῆς, Μήδους μέχρι τῆς Κύρου τροφῆς, Πέρσας μέχρι τῆς διαβάσεως, Ἀθηναίους μέχρι τῆς ἁλώσεως, Κροῖσον μέχρι Σόλωνος.* § 10 *αὕτη σῴζει καὶ τὸν νοσοῦντα ἐν τῷ τέλει καὶ τὸν νηχόμενον ἐν τῇ θαλάσσῃ καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα ἐπὶ τῶν χιλίων νεῶν καὶ τὸν Ὀδυσσέα ἐπὶ τῆς σχεδίας φερόμενον.* § 14 *οὔτ' εὐτέλειαν τὴν Ἀττικήν, οὔτε Κρότωνα· πένονται γάρ· οὔτε Σύβαριν ὅτι οὐ πονοῦσιν, οὔτε Σκύθας ὅτι οὐ γεωργοῦσιν, οὔτε Αἰγυπτίους ὅτι ἄλλοις γεωργοῦσιν.* § 18 *τοὺς δουλεύοντας*

Πέρσαις καὶ τὸν ἐν Κορίνθῳ Διονύσιον καὶ τὴν Σωκράτους καταδίκην καὶ τὴν Ξενοφῶντος φυγὴν καὶ τὸν Φερεκύδους θάνατον καὶ τὴν δυσδαιμονίαν τὴν Ἀναξάρχου und gleich darauf: *φυγάδα σε ἐποίησεν, εἰς Ἀθήνας ἤγαγεν, Ἀντισθένει προὐξένησεν, εἰς Κρήτην ἐπώλησεν.* In den folgenden Paragraphen bis zum Schlufs wird diese Compositionsweise bis zum Überdrufs immer wieder verwendet. Sie giebt dem Stil etwas einförmig Aufgeregtes. Die aufs äufserste gesteigerte Manier verfehlt schliefslich ihren Zweck, den Hörer aufzustacheln, wirkt langweilig und ermüdend. Würde und Haltung gehen ganz dabei verloren. Wir haben es hier mit einer der stilistischen Verirrungen zu thun, welche die atticistischen Theoretiker als „asianisch" bekämpft haben. Dafs Dio in so krasse Geschmacklosigkeit jemals verfallen sei, wird der nicht wahrscheinlich finden, der den mafsvollen und discreten Gebrauch der gorgianischen Figuren in den Declamationen *περὶ νόμου* und *περὶ ἔθους* zur Vergleichung heranzieht. Inhaltlich verbietet das Fehlen des argumentirenden Elements an Dio zu denken. Wir wissen aus den erhaltenen Declamationen, vor allem aus der „Trojana" und der „Rhodiaca", und aus Synesius' Schilderung des *κώνωπος ἔπαινος*, dafs Dio im *ἐπιχειρεῖν* seine Stärke hatte. Dies geistigere Element fehlt in or. 64 fast ganz. Dagegen prunkt der Verfasser mit mythologischer und geschichtlicher Gelehrsamkeit, was für Dio wiederum nicht pafst. Vielleicht würde die Untersuchung der Sprache noch weitere Anstöfse ergeben. Aber das Gesagte genügt wohl, um die Echtheit der Declamation als unwahrscheinlich zu erweisen.

Vergleichung der drei Philoktete.

Zu den Lieblingsformen der sophistischen Rhetorik gehört auch die *σύγκρισις*. Im *ἐγκώμιον* gilt es alle rühmenswerten Eigenschaften des Gegenstandes aufzufinden und ins beste Licht zu setzen. In der *σύγκρισις* werden die Vorzüge zweier Gegenstände gegen einander abgewogen. Diese namentlich unter Plutarchs Schriften mehrfach vertretene Gattung können wir auch aus Dio belegen. Wie Plutarch eine *Σύγκρισις Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου* geschrieben hat, von der ein Auszug erhalten ist, so Dio die der drei Philoktete (or. 52). Mit der Vergleichung litterarischer Persönlichkeiten oder Werke betritt der Sophist ein fremdes Gebiet. Denn es giebt in dieser Zeit besondere Fachmänner für das Fach der ästhetischen Kritik, die sich *κριτικοί* nennen. Herodes Atticus hatte besondere Lehrer für dieses Fach. Bei Theagenes von Knidos und bei Munatios von Tralles hörte er *τοὺς κριτικοὺς τῶν λόγων*.[1])

---

1) Philostr. vit. soph. II 1, 14.

Ursprünglich als höchste Leistung zum Beruf des Grammatikers gehörig, hatte sich die κρίσις allmählich losgelöst und verselbständigt.

Aber auch der Rhetor konnte, seit die μίμησις ein Bestandteil des rhetorischen Lehrsystems geworden war, nicht umhin, sich mit den κριτικοὶ λόγοι zu beschäftigen. Er mufste die stilistischen Vorzüge und Mängel nicht nur der Redner und der übrigen Prosaiker, sondern auch der Dichter kennen, um zu wissen, worin jeder einzelne nachahmenswert sei und worin nicht. Diese Beziehung der an Dichtern geübten ästhetischen Kritik auf die praktischen Zwecke des Redners ist auch in Dios Vergleichung der drei Philoktete deutlich erkennbar, obgleich sie nicht im Vordergrunde steht. Was der κριτικός als Specialität betreibt, ist darum nicht minder ein Bestandteil des sophistischen Ideals.

Die Vergleichung der drei Philoktete ist nicht, wie περὶ λόγου ἀσκήσεως, eine für Studirende der Rhetorik bestimmte Lehrschrift, sondern, wie schon die Einkleidung beweist, ein epideiktischer Vortrag. Die Einleitung, in der der Verfasser von seiner Krankheit redet und seinen Tageslauf schildert, wäre in einer ursprünglich zum Lesen bestimmten litterarischen Publication unbegreiflich und zweckwidrig. Nur wo ein Interesse des Publicums für die Person des Autors schon vorhanden ist, für den Gegenstand erst geweckt werden soll, ist es zweckmäfsig, zunächst von sich selbst zu reden. Das ist aber nur beim mündlichen Vortrag der Fall. Diese Einleitung ist der sophistischen προλαλιά verwandt, die sich in der Regel irgendwie auf die Person des Redenden bezieht. Dio konnte so nur anheben, wenn das Thema seines Vortrags weder von anderer Seite ihm gestellt noch den Hörern vorher angekündigt war.

Es ist ferner klar, dafs ein solcher Vortrag nicht für ein grofses Publicum bestimmt war. Er konnte nur verstanden und gewürdigt werden von einer litterarisch feingebildeten Gesellschaft, der die drei Tragödien bis in die Einzelheiten bekannt waren. Ästhetische Erörterungen müssen stets Bekanntschaft mit dem besprochenen Kunstwerk bei dem Hörer oder Leser voraussetzen. Auch die stilistische Form zeigt, dafs der Redner sich an einen kleinen Hörerkreis wendet. Es ist die Form der Plauderei, der zwanglosen Mitteilung. Wo es gilt ein weites Volksgetose durch die Macht der Rede zu beherrschen, ist nach antiken Begriffen der Gebrauch rhetorischer Kunstmittel unerläfslich. Vor einer kleineren, dem Redner persönlich näher stehenden Zuhörerschaft kann auf den rednerischen Apparat verzichtet werden. In der „Vergleichung der Philoktete“ ist der Hiatus in erheblichem Umfange zugelassen. Aus-

druck und Satzbau streben nicht nach rednerischem Effect. Sie spiegeln in ihrer Einfachheit und Ruhe die behagliche Stimmung des Redners bei seiner genufsreichen Lectüre wieder. — Der Redner ist krank. Wenn er in der Lectüre der Tragiker ein neues Mittel begrüfst, sich über die Krankheitszeit hinwegzutäuschen,[1]) so hört man heraus, dafs er durch die Krankheit an seiner gewohnten Lebensweise gehindert ist. Er ist Reconvalescent und mufs seine Zeit zwischen hygienischen Übungen und Ruhe teilen. Da ist er gewifs nicht vor einer grofsen Versammlung aufgetreten, sondern höchstens vor einem Kreise von Freunden. Der Bericht über seinen Tageslauf, mit dem er anhebt, ist am leichtesten verständlich, wenn er etwa als Gast im Hause eines vornehmen Gönners weilte. Natürlich erwartete man da von ihm, dafs er durch sein Talent zur Unterhaltung der übrigen Gäste beitrage. Längere Zeit durch Krankheit daran verhindert, führt er sich hier, als noch nicht völlig Genesener, auf die ungezwungenste Weise mit einem Bericht über den heutigen Tag ein, den Tag eines Reconvalescenten, der aber doch Früchte der Mufse gezeitigt hat, von denen er den Freunden eine Probe geben kann. So scheint mir der zunächst befremdliche Eingang die natürlichste Deutung zu finden. Das Gespann, mit dem der Redner seine Lustfahrt im Circus unternimmt und dessen ruhige, gleichmäfsige Gangart er lobt, ist nicht sein eigenes, sondern von seinem Wirt ihm zur Verfügung gestellt. Weil er ein freundliches Interesse an seinem Gesundheitszustand bei den Hörern voraussetzen darf, erwähnt er sein (wohl ärztlich empfohlenes) Frühaufstehen, verweilt bei der Spazierfahrt und der *περιπάτησις* und gelangt durch Schläfchen, Bad, Imbifs endlich zur Nachmittagslectüre, über die er sich ausführlich verbreiten will.

Der Inhalt des Vortrags ist so allgemein bekannt, dafs es unnötig wäre, lange dabei zu verweilen. Aber wichtig ist es, ihn als Erzeugnis der sophistischen Periode Dios zu erweisen. Gelingt dies, so ist damit für die Biographie ein neues wertvolles Moment gewonnen, da er mehr als die bisher besprochenen Stücke die eigne Gesinnung des Verfassers offenbart.

In dem ganzen Vortrag ist nirgends eine Andeutung zu finden, dafs der Redner Philosoph ist oder als Philosoph gelten will. Er zeigt ein feines Verständnis und eine warme Bewunderung für die drei grofsen Tragiker. Der spätere Dio, der alle Dinge vom moralischen Gesichts-

1) § 3 *ἐφαινόμην ἐμαυτῷ πάνυ τρυφᾶν καὶ τῆς ἀσθενείας παραμυθίαν καινὴν ἔχειν.*

punkt betrachtet, wäre zu so unbefangener Würdigung der dichterischen Schönheit garnicht im Stande gewesen. Er würde damit gegen seine Berufsprincipien zu verstofsen gefürchtet haben. Später sind ihm die Dichter nur noch die Wortführer der gewöhnlichen, unphilosophischen Lebensanschauung, deren Aussprüche er bald bekämpft, bald willkürlich umdeutet, bis sie zu seinem Schuldogma zu stimmen scheinen. Wenn er damals den Preisrichter gespielt hätte, so würde er unwillkürlich den moralischen Mafsstab anstatt des künstlerischen angelegt haben. Aus der Beurteilung des euripideischen Stücks hört man deutlich den Rhetor heraus. Der grofse Nutzen, den es nach § 10 jedem Leser zu gewähren vermag, ist ein Nutzen für die rhetorisch-politische Bildung im Sinne der Sophistik. Der spätere Dio würde niemals schlechtweg die Nützlichkeit solcher Lectüre zugegeben haben. Auch die Anerkennung der *πρὸς ἀρετὴν παράκλησις* in den euripideischen Chorliedern klingt nicht nach einem philosophischen Verfasser. Will man sich den Abstand vergegenwärtigen, der Dios späteres Verhältnis zur Dichtung von dem in unserm Stück vorwaltenden trennt, so vergleiche man die in der Sammlung folgende Rede *περὶ Ὁμήρου* (or. 53) und beachte, wie hier trotz aller begeisterten Anerkennung der dichterischen Schönheit die Nützlichkeit im Sinne der Moralisten den entscheidenden Gesichtspunkt der Beurteilung bildet.

Ich halte für sicher, dafs die „Vergleichung der Philoktete“ in Dios Frühzeit gehört und dafs wir berechtigt sind, auch das Persönliche, das sie enthält, für diese Zeit zu verwerten. Obgleich Dio jeden der drei Tragiker in seiner Art unübertrefflich findet, ist seine persönliche Vorliebe für Aischylos nicht zu verkennen. Den Euripides lobt er wegen seiner „Nützlichkeit“, aber Aischylos gefällt ihm. Wenn er den archaischen Charakter der aischyleischen Poësie rühmt, das Hochgemute und Stolze in Gedanken und Sprache, die heroische Simplicität der Charaktere, die bei aller Einfachheit treffende und zureichende Motivirung, so fühlt man, dafs ihn diese Poësie erwärmt und erhoben hat. Diesem Kunstgeschmack, der von der allgemeinen Klassikerverehrung der Zeit wohl zu unterscheiden ist, liegt ein ethisches Gefühl zugrunde, die Unzufriedenheit mit den sittlichen Zuständen der Gegenwart und der Glaube an die „gute, alte Zeit“ als eine menschlich und sittlich wertvollere. Gerade weil Euripides, selbst in sophistischer Bildung wurzelnd, dem Verfasser und seinem Bildungszuschnitt am nächsten steht, ist er ihm unter den drei Tragikern der am wenigsten anziehende. Auch im sophokleischen Philoktet zieht ihn die edle *ἁπλότης* des Neo-

ptolemos am meisten an. Im Aischylos offenbart sich ihm am reinsten eine von der Gegenwart grundverschiedene Cultur, die durch Wahrheit und Gröfse aufwiegt, was ihr an freier Beweglichkeit noch abgeht.

Diese Empfindung ist es, in der die ganze Entwicklung Dios zum Moralphilosophen wurzelt. Er hatte sie, als er die „Vergleichung der drei Philoktete“ verfafste, noch nicht zum beherrschenden Princip seiner Lebensanschauung gemacht. Sonst hätte er als Preisrichter anders geurteilt, hätte dem Aischylos die Palme zugesprochen und die Nützlichkeit der Euripideslectüre nicht ohne Vorbehalt anerkannt. Darin beruht die Bedeutung dieses Stückes für das Verständnis von Dios Entwicklung. Schon als er noch ganz mit dem Strom der sophistischen Zeitbildung schwamm, hat er für das, was seiner Zeit fehlte, ein lebendiges Gefühl gehabt. Aber erst allmählich ist er dahin gekommen, in der Philosophie das Heilmittel zu erblicken.

Paraphrase des euripideischen Philoktetprologs.

Bekanntlich ist in der dionischen Schriftensammlung noch ein anderes Stück enthalten, das von der Beschäftigung des Autors mit dem euripideischen Philoktet Zeugnis ablegt: die Paraphrase des Prologs und einer weiteren Scene dieser Tragödie (or. LIX). Da auch in der „Vergleichung“ der Prolog hauptsächlich, ja fast ausschliefslich besprochen wird, dürfen wir annehmen, dafs beide Stücke in ihrer Entstehung zusammenhängen und derselben Zeit angehören. Die Paraphrase hält sich bekanntlich nicht in allen Einzelheiten genau an das Original. Dafs Diomedes den Odysseus nach Lemnos begleitet, mufste in dem euripideischen Prolog vorkommen. Auch konnte in der Tragödie das Zusammentreffen des Odysseus mit Philoktet sich nicht unmittelbar an die Prologrede anschliefsen. Der Dialog ist dem auf die Parodos folgenden Epeisodion entnommen. Diese Abweichungen beweisen, dafs es dem Paraphrasten nicht nur darauf ankam, von der kunstgerechten Verwandlung des dichterischen Stils in den Prosastil ein Musterbeispiel zu geben. Die Paraphrase sollte ein selbständiges, einheitliches Ganze bilden. Giebt man diesen Schlufs zu, so kann man auch die weitere Folgerung nicht abweisen, dafs die Paraphrase nach der Absicht Dios nicht an dem Punkte abbrechen konnte, wo sie in der Überlieferung abbricht. Hätte er keine weitere Scene folgen zu lassen beabsichtigt, so würde er in der Prologrede aufser der Erwähnung des Diomedes auch die der troischen Gesandtschaft getilgt haben. Wenn er sie stehen liefs, so zeigt dies, dafs er die Absicht hatte, auch den berühmten *ἀγὼν λόγων* zwischen Odysseus und dem Führer der troischen Gesandtschaft wiederzugeben.

Gerade diese rhetorisch hochberühmte Partie wird den Rhetor zur

Nachbildung gereizt haben. Auf diese Weise konnte die Paraphrase zu einem in sich geschlossenen, für epideiktischen Vortrag geeigneten Ganzen abgerundet werden. Auch weiterhin folgte der Paraphrast nicht sclavisch dem Gang der Tragödie, sondern hob nur dasjenige heraus, was für seinen Zweck nötig war, und verband es zu einem neuen Ganzen. Wenigstens mufs dies der Plan der Arbeit gewesen sein. Ob sie wirklich zu Ende geführt wurde, können wir natürlich nicht wissen. Es ist wohl denkbar, dafs die Bruchstück gebliebene Arbeit nach Dios Tode an die Öffentlichkeit gelangte. Es ist auch denkbar, dafs sie, wie so manches andere Erzeugnis Dios, vom Autor vollendet, aber vom Herausgeber nicht vollständig aufgenommen wurde. Nur durch diese Hypothese kann ich mir die Beschaffenheit des erhaltenen Stückes verständlich machen. Man kommt eben um die Alternative nicht herum: entweder ist es nur ein Schulbeispiel der Stilwandlung; dann lag kein Grund vor, den Diomedes wegzulassen; oder es ist zu epideiktischem Vortrag bestimmt gewesen; dann konnte es nicht da abbrechen, wo das erhaltene abbricht. Dann lag auch die Leistung, in der der Rhetor seine Kunst bewähren wollte, nicht nur in der Paraphrase selbst, sondern ebenso sehr in der Auswahl und Verbindung der paraphrasirten Abschnitte des Originals.

Eine Paraphrase scheint auch das in der Sammlung unmittelbar voraufgehende Stück, der Ἀχιλλεύς (or. LVIII), zu sein. Dafs Dio die anmutige Scene selbst gedichtet habe, ist unwahrscheinlich. Eine versteckte moralphilosophische Tendenz in ihr zu wittern, geht nicht an. Wenn überhaupt eine Tendenz darin ist, so ist es sicherlich keine moralphilosophische. Der junge Achilleus, der sich weigert, bei Cheiron Bogenschiefsen zu lernen, weil es keine ritterliche Kunst sei, ist der Typus eines hochfahrenden Junkers, der an mittelalterlichen Idealen, die ihm im Blute liegen, eigensinnig festhält, den Fortschritten moderner Civilisation einen kindisch ohnmächtigen Widerstand leistet. Darum wird er, wie der erzürnte Cheiron ihm prophezeit, mit seiner altfränkischen Schwärmerei für den Nahkampf des Hopliten im modernen Kriegswesen nie die führende Rolle spielen können, auf die er durch seine vornehme Geburt Anspruch zu haben glaubt, und wird zuguterletzt selbst vom Pfeil des Bogenschützen sterben. Das ist sicherlich zu Dios Zeiten kein Problem von actueller Bedeutung gewesen. Er kann also die Scene nicht selbst gedichtet haben, weder zur Ergötzung seiner Zuhörer, noch zur Darstellung einer ethischen Tendenz. Wohl aber wissen wir durch den ψόγος und ἔπαινος τοξότου im Herakles des Euripides (v. 157—164. Ἀχιλλεύς.

188—203), dafs als der Dichter dieses Stück schrieb, die Frage nach dem Wert der Schützencorps in Athen lebhaft erörtert wurde. Die Gründe, mit denen der Streit geführt wird, sind dort im wesentlichen die gleichen wie hier. Z. B. v. 199 *τυφλοῖς ὁρῶντας οὐτάσας τοξεύμασιν* berührt sich nah mit den dionischen Schlufsworten: *ἀποθανῇ οὐδὲ ἰδὼν αὐτόν.* In diese Zeit möchte man das Original setzen, das Dio paraphrasirt. Es mufs ein Satyrspiel gewesen sein und es liegt nahe an die *Ἀχιλλέως ἐρασταί* des Sophokles zu denken. Auch bei Dio ist Cheiron *ἐραστής* des Achilleus; und der Vers *ὁ δ' ἔνθ' ὅπλοις ἀρρῶξιν Ἡφαίστου τέχνῃ* könnte wohl in einer Erörterung über den vergleichsweisen Wert verschiedener Waffengattungen vorgekommen sein. Ich habe natürlich auch an die kynische Tragödie gedacht. Unter den angeblichen Tragödien des Diogenes befand sich in der That ein *Ἀχιλλεύς.* Der Spott über die Schändung der Leiche Hektors trägt kynisches Gepräge, auch Cheirons Frage: *διαφέρει οὖν τι βασιλεύειν ἢ παιδεύειν;* stimmt zu der kynischen Auffassung des Königtums. Aber der Kyniker würde sich schwerlich für die Kunst des Bogenschiefsens erwärmt haben.

Trojana und Rhodiaca Werke der sophistischen Periode.

Nachdem die kleineren Werke aus Dios sophistischer Epoche, die sich unter einander nicht chronologisch ordnen lassen, besprochen sind, bleiben noch ihre zwei Hauptvertreter in der erhaltenen Sammlung übrig, die troische (or. 11) und die rhodische Rede (or. 31). Beide stammen, wie ich beweisen werde, aus der Zeit vor Dios Bekehrung. Die troische Rede prägt den Typus der sophistischen Epideixis rein aus, während die rhodische unverkennbar zwischen der sophistischen und der moralphilosophischen Epideixis in der Mitte steht.

Die Trojana.

Dafs jemals Leser der troischen Rede naiv genug sein würden, das Ganze für bitteren Ernst und von aufrichtiger Überzeugung getragene geschichtliche Kritik zu halten, hat sich Dio offenbar nicht träumen lassen. Natürlich bedient er sich der Maske unbeirrter Wahrheitsliebe. Das gehört zur Kunstform. Der Wahrheit will er zum Siege verhelfen und zugleich die Göttinnen des Parisurteils von dem Schimpf entlasten, den die allgemein geglaubte Sagenform ihnen anhängt. Sollte das wirklich Dios Motiv gewesen sein? Ich meine, kein antiker Hörer und Leser konnte zweifeln, dafs es dem Verfasser lediglich um Darstellung seines eigenen rednerischen Könnens und Unterhaltung des Publicums zu thun war.

Die sophistische Kunst *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* begegnet uns hier in einer neuen Spielart. Gegenstand der Widerlegung ist diesmal eine poëtisch-mythische Überlieferung. Die von jeher geglaubte

Geschichte soll durch die Allgewalt des λόγος auf den Kopf gestellt werden. Die homerische Darstellung hat seit vielen Jahrhunderten mit unwiderstehlicher Macht die Gemüter beherrscht und die Überlieferung der Sage bestimmt. Der Sophist nimmt mit dem Dichter den Kampf auf. Er will zeigen, dafs seine Macht über die Geister noch stärker ist. Aus dem Homer selbst erweist er die Unglaubwürdigkeit der homerischen Erzählung; und nicht zufrieden mit diesem negativen Ergebnis, setzt er eine positive neue Überlieferung an die Stelle der alten. Von einem ägyptischen Priester in Memphis, der sich auf uralte Steinurkunden berief, will er den wirklichen Verlauf der Begebenheiten erfahren haben. Schon diese, auch für den antiken Hörer durchsichtige Fiction zeigt, dafs die Rede der Unterhaltungslitteratur angehört. Seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. waren diese Fictionen zu einem ständigen Kunstmittel der Romanlitteratur geworden. Euhemeros mit seiner Ἱερὰ Ἀναγραφή, Dionysios Skytobrachion mit seinem Argonautenroman und seiner trojanischen Geschichte bieten nahe liegende Parallelen. Nicht lange vor der dionischen Rede war vermutlich das griechische Original des Dictysromans zum Vorschein gekommen. Der Verdacht betrügerischer Absicht, der beim Dictys nach der Analogie anderer „ausgegrabener Bücher" nahe liegt, ist bei Dio ganz ausgeschlossen. Dio rechnet darauf, dafs seine Hörer die für pragmatisirende Umdichtung mythischer Überlieferungen herkömmliche Form ohne weiteres erkennen. Indem er zwei Formen sophistischer Darstellung, Argumentation und Erzählung, zu einem Ganzen verbindet, entfaltet er nach zwei Seiten sein sophistisches Können. Beschränkte er sich auf Widerlegung der homerischen Erzählung und argumentirende Entwicklung des wirklich Geschehenen, so könnte man die Rede eher für einen ernstgemeinten Versuch rationalistischer Sagenkritik halten. Die Zuhülfenahme romanhafter Einkleidung macht diese Auffassung unmöglich.

Dafs Dio ein solches Prunkstück sophistischer Sagenbehandlung nur in seiner Frühzeit verfassen konnte, wird aus der Betrachtung seiner späteren Ansichten und Grundsätze deutlich werden. Verfehlt wäre es, ein solches Erzeugnis mit kynischen Bestrebungen in Verbindung zu bringen, um seine Abfassung in Dios kynisirender Epoche wahrscheinlich zu machen. Die Kyniker haben sich mit dem Homer in mannichfacher, aber niemals in dieser Weise beschäftigt. Von Antisthenes stammt die später von Zenon fortgesetzte allegorische Interpretationsmethode, die von der Voraussetzung höchster Vollkommenheit Homers ausgehend die Anstöfse und Widersprüche durch die Annahme

zu heben sucht *ὅτι τὰ μὲν δόξῃ, τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ*. Zoilos, der Schüler des Haupthundes Diogenes, hat eine feindselige Haltung gegen den Dichter beobachtet, während ein anderer Schüler des Diogenes, Menandros *ὁ ἐπικαλούμενος Δρυμός* als *θαυμαστὴς Ὁμήρου* bezeichnet wird. Jedenfalls mufs die kynische Polemik gegen Homer anderer Art gewesen sein als die der dionischen Rede. Sie mufs sich gegen theologische und ethische Anstöfsigkeiten in der homerischen Erzählung gerichtet haben. Nun erwähnt ja freilich auch Dio Homers lügenhafte Darstellung der Götterwelt, aber nur ganz nebensächlich. Die bekannten Angriffe eines Xenophanes, Herakleitos, Platon gegen die homerische Theologie verwendet er, um die Unglaubwürdigkeit Homers im allgemeinen darzuthun. Sein eigentliches Thema bilden die Unwahrscheinlichkeiten der homerischen Erzählung, nicht ihre Verstöfse gegen Götterlehre und Sittlichkeit. Der Versuch, die homerische Sagenversion auf Grund von Kritik und angeblicher Überlieferung umzubilden, würde nur dann in den Rahmen kynischer Schriftstellerei hineinpassen, wenn die Umbildung selbst ein tendenziös kynisches Gepräge trüge. Dies ist bei Dio offenbar nicht der Fall. Überdies besitzen wir ja in der dionischen Sammlung mehrere Beispiele kynischer Homerstudien, die uns ihren Unterschied von den sophistischen anschaulich machen, vor allem die *Χρυσηΐς* (or. 61). Auch die kritische Umbildung einer dichterischen Sagenversion ist durch ein Beispiel vertreten: or. 60. Es thut nichts zur Sache, dafs hier statt Homer Sophokles und Archilochos die Umbildung erleiden. Es genügt zur Verdeutlichung des Unterschiedes, dafs die Umbildung im Sinne der kynischen Ethik vorgenommen wird. Dasselbe Verfahren der Sagenbehandlung wird das eine Mal sophistisch zu epideiktischem Zweck, das andere Mal philosophisch zu dogmatischem Lehrzweck benutzt. Das Verfahren ist Gemeingut des Sophisten und des Philosophen; nur Art und Zweck der Benutzung unterscheiden den einen vom andern.

Aus den beiden Stellen der Rede, die in ungünstigem Sinne von Sophisten reden (§ 6 und § 14) darf nicht geschlossen werden, dafs der Verfasser selbst, als er so redete, nicht zu den Sophisten gehörte. Auch Isokrates polemisirt gegen die Sophisten, zu denen er doch selbst gehört. Es kommt hinzu, dafs die Erwähnung der Sophisten in § 6, die besonders feindselig klingt, höchst wahrscheinlich interpolirt ist.[1])

---

1) § 6 *προλέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοὺς λόγους τούτους ἀνάγκη καὶ παρ᾽ ἑτέροις ῥηθῆναι καὶ πολλοὺς πυθέσθαι· τούτων δὲ οἱ μέν τινες οὐ συνήσουσιν, οἱ δὲ*

Die Worte sind an der Stelle, wo sie überliefert sind, grammatisch anstöfsig, da man statt des Accusativ den Nominativ erwartet. *οἶμαι* pflegt in diesem Sinne parenthetisch ohne Einflufs auf die Satzconstruction eingeschoben zu werden. Die Fortlassung des Prädicatsinfinitivs, der aus dem voraufgehenden Satze ergänzt werden müfste, ist dem rhetorischen Stil nicht angemessen. Es geht aber auch nicht an, durch Umstellung zu helfen, indem man die Worte hinter *πυθέσθαι* einschiebt. Überhaupt ist die Erwähnung der Sophisten hier überflüssig und störend, weil die Aufnahme der Rede von Seiten des Publicums, in Ilion und an andern Orten, besprochen wird. Der Gedanke ist: „anderwärts werde ich gewifs kein Glück mit meiner Rede machen, aber leider kann ich mir auch bei euch keinen grofsen Erfolg versprechen“. Dieser einfache Gegensatz würde verschoben durch die Erwähnung der Sophisten, die ja in Ilion so gut wie anderwärts vertreten waren. — Die Stelle in § 14[1]) kann auch nicht beweisen, dafs der Redner selbst nicht mehr zu den Sophisten gehörte. Dio sagt hier: „es ist mir sehr gleichgültig, wenn einige Schulmeister in ihren Auditorien gegen mich declamiren und mich ihren Schülern als Frevler gegen die Majestät Homers denunziren“. Die Erwähnung der *δύστηνα μειράκια* zeigt, dafs er hier vorwiegend an die Inhaber von Rhetorenschulen denkt. Wenn er von diesen verächtlich spricht, so liegt darin nicht, dafs er selbst kein Sophist war, sondern nur dafs er keine Schule hielt.

Irgendwelche Momente, die eine genauere Zeitbestimmung ermöglichten, enthält die Rede nicht. Es mufs uns vorläufig genügen, sie als rein sophistisches Erzeugnis zu erkennen. Das Selbstgefühl, mit dem der Redner auftritt, zeigt wohl, dafs er nicht mehr Anfänger ist. — Der Hiat ist mit gröfserer Freiheit zugelassen, als in den Declamationen *περὶ νόμου* und *περὶ ἔθους*. Fast auf jeder Seite finden sich mehrere schwere Hiate. Trotzdem glaube ich, dafs es eine wirkliche Rede ist, die zuerst in Ilion gehalten, später an anderen Orten wiederholt wurde. Zunächst ist es nach allem was wir von dem Charakter dieser sophistischen Epideiktik wissen, immer das nächstliegende und natürlichste, was sich der Form nach als Gelegenheitsrede giebt, auch als solche hinzu-

---

προσποιήσονται καταφρονεῖν, οὐ καταφρονοῦντες αὐτῶν, οἱ δέ τινες ἐπιχειρήσουσιν ἐξελέγχειν, [μάλιστα δὲ οἶμαι τοὺς κακοδαίμονας σοφιστάς.] ἐγὼ δὲ ἐπίσταμαι σαφῶς ὅτι οὐδὲ ὑμῖν πρὸς ἡδονὴν ἔσονται.

1) § 14 *ἀλλ' ὅμως ὑπὲρ τηλικούτου ὄντος τοῦ λόγου τινὲς τῶν σοφιστῶν ἀσεβεῖν με φήσουσιν Ὁμήρῳ ἀντιλέγοντα καὶ ἐπιχειρήσουσι διαβάλλειν πρὸς τὰ δύστηνα μειράκια, ὧν ἐμοὶ ἐλάττων λόγος ἐστὶν ἢ πιθήκων.*

nehmen. Das Gegenteil mufs in jedem Fall erwiesen werden. Denn auf das persönliche Auftreten legt der Sophist das gröfste Gewicht. Die oben mitgeteilte Stelle: *ὅτι τοὺς λόγους τούτους ἀνάγκη καὶ παρ' ἑτέροις ῥηθῆναι καὶ πολλοὺς πυθέσθαι* ist eine Ankündigung des Redners, dafs er seinen Vortrag in anderen Städten wiederholen will. Dafs er diese Absicht ausgeführt hat, davon hat vielleicht die Überlieferung noch eine Spur bewahrt. Ein Abschnitt der Rede (§ 22—24) ist in den Handschriften in doppelter Fassung erhalten. Ich habe in meiner Ausgabe diese Abschnitte in Columnen nebeneinander gedruckt, um ihre genaue Entsprechung zu veranschaulichen und ihre Gleichberechtigung zum Ausdruck zu bringen. Der Gedanke an spätere Interpolation scheint ausgeschlossen. Es liegt kein Grund vor, an dem dionischen Ursprung beider Abschnitte zu zweifeln. Vergleicht man sie im einzelnen, so zeigt sich, dafs mit wörtlich übereinstimmenden Sätzen solche abwechseln, die den genau gleichen Gedanken in Worten und Satzbau modificiren, und dafs aufserdem der zweite der beiden Parallelabschnitte ein paar unerhebliche Erweiterungen enthält, denen nichts entsprechendes aus dem ersten gegenüber gestellt werden kann: die Vergleichung Homers mit einem Dolmetscher gleich am Anfang und die Bemerkung über das *μῶλυ*. Ferner enthält der Abschnitt b zwei Sätze, die an falscher Stelle in den Text eingeschachtelt sind, unter sich aber im Verhältnis von Dubletten stehen. Ich meine die Worte *καὶ ποτὲ μὲν αἰολίζοντα ποτὲ δὲ δωρίζοντα πάλιν δὲ ἰάζοντα διαλέγεσθαι* und die folgenden von Wilamowitz athetirten: *καθάπερ οἶμαι θετταλίζοντα ἢ κρητίζοντα, οἱονεὶ τὴν ἀγορὰν ἐκάλει λιμένα, Θετταλῶν ἀκούσας*. Es ist klar, dafs diese beiden Satzglieder nicht auf die Worte *ἀλλὰ καὶ τοῖς δαιμονίοις χρῆσθαι ὀνόμασιν* folgen konnten, die als positiver Ausdruck des Hauptgedankens den Schlufs der Periode bilden mufsten, sondern sich anschliefsen sollten an die Worte: *μὴ μόνον τὰς τῶν Ἑλλήνων φωνὰς μιγνύειν*, die sie durch Beispiele erläutern. Es ist ferner klar, dafs diese beiden Satzglieder sich unter einander ausschliefsen.

Das geschilderte Verhältnis scheint mir durch folgende Annahme am einfachsten erklärt werden zu können. Der Herausgeber und Redactor, der den Text so zurechtgemacht hat, wie wir ihn in den Handschriften lesen, benutzte mehrere Textquellen; wo diese von einander abwichen, konnte er entweder einer den Vorzug geben, oder die abweichenden Abschnitte neben einander stellen. Das letztere hat er in unserm Falle gethan. Aber weit entfernt bestimmte textkritische Grund-

sätze zu befolgen, hat er diese gewissenhafte Sorgfalt alsbald wieder aufgegeben, und ist im Verfolg der Arbeit immer nur einer der Textquellen gefolgt. Die beiden Satzglieder, die in Fassung b an falscher Stelle eingeschachtelt sind, waren wohl ursprünglich am Rande beigeschrieben; der Abschnitt b selbst kann entweder auch ursprünglich am Rande gestanden haben oder er stand im Texte selbst, durch irgendwelche Lesezeichen als Dublette des vorausgehenden Parallelabschnittes gekennzeichnet. Wenn ursprünglich alle Dubletten am Rande standen, so könnten sie in der Originalausgabe in gröfserer Anzahl vorhanden gewesen und erst in den Apographa fortgeblieben sein. Während diese Annahme den Befund einfach und mühelos erklärt, kann man von der Interpolationshypothese nicht das gleiche behaupten. Ein Interpolator könnte hinzufügen, was er vermifst, ändern, was ihm unverständlich oder mifsfällig ist. Aber schwerlich würde er einen längeren Abschnitt am Rande, teils umgebildet, teils in wörtlicher Wiedergabe wiederholen. Den Ausschlag giebt für die von mir empfohlene Hypothese, dafs ähnliche Erscheinungen, die uns in andern dionischen Werken begegnen werden, ebenfalls nur durch Annahme mehrerer von dem Herausgeber benutzter Textquellen erklärt werden können.

Erklärung der Dubletten in dionischen Werken.

Es erhebt sich hier zum ersten Mal eine für die Beurteilung der dionischen Werke höchst bedeutungsvolle Frage, die Frage, wie das Vorhandensein mehrerer im Wortlaut abweichender Repliken der gleichen Werke, das wir aus gewissen Spuren in der Überlieferung erschliefsen, zu erklären ist und welche Schlüsse auf die Hervorbringungsart des Autors es gestattet.

Wiederholter Vortrag derselben Rede.

Wie schon angedeutet, finde ich den Erklärungsgrund dieser merkwürdigen Erscheinung in der Gewohnheit mancher reisender Sophisten, eine und dieselbe Rede an verschiedenen Orten zu wiederholen. Dafs auch Dio diese Gewohnheit hatte, wird weiter unten an mehreren Beispielen gezeigt werden. In der „Trojana“ kündigt er ausdrücklich wiederholten Vortrag der Rede in andern Städten an. Denn die Worte *ὅτι τοὺς λόγους τούτους ἀνάγκη καὶ παρ' ἑτέροις ῥηθῆναι καὶ πολλοὺς πυθέσθαι* können nicht von blofser litterarischer Verbreitung verstanden werden. *ῥηθῆναι* deutet auf mündlichen Vortrag. Es kann dabei nicht an Recitation des publicirten Werkes durch andere gedacht werden. Eine solche Recitation würde *de scripto* erfolgen; es würde eine *ἀνάγνωσις* sein. *ῥηθῆναι* pafst nur auf den freien Vortrag der Rede durch den Redner selbst.

Die sophistische Epideixis und ihre litterarische Publication.

Diese Gewohnheit, die gleichen Reden mehrfach und an verschiedenen Orten zum Vortrag zu bringen, hat zur Voraussetzung, dafs sie nicht sogleich nach dem ersten Vortrag vom Verfasser publicirt wurden. Eine dem Publicum durch Lectüre bereits bekannte Rede würde bei erneutem Vortrag nicht mehr die erforderliche Wirkung hervorgebracht haben. Wir erkennen hier deutlich, dafs für die sophistische Epideixis die buchhändlerische Verbreitung nur eine secundäre Bedeutung hat. Eine solche Epideixis hat, streng genommen, ihren Zweck erfüllt, wenn sie dem Redner einen Augenblickstriumph bereitet hat. In sehr vielen Fällen hatte es damit sein Bewenden und eine nachträgliche Publication erfolgte überhaupt nicht. In andern Fällen erfolgte sie wenigstens erheblich später, nachdem der Sophist seine Tournée durch die Stätten griechischer Bildung beendet hatte. Es liegt in der Natur der Sache, dafs namentlich solche Vorträge, die der Redner ganz oder teilweise improvisirt hatte, in der Regel auf litterarische Verbreitung verzichteten. Die Improvisation hat den Vorzug, dafs sie unmittelbar aus der lebendigen Persönlichkeit des Redners zu fliefsen scheint. Der Hörer kann die schaffende Thätigkeit, die sich in seiner Gegenwart vollzieht, und den mit ihr verbundenen Aufschwung der Seele sympathetisch mitempfinden. Dadurch wird auch er erwärmt, die verständige Kritik zurückgedrängt. Unmöglich hingegen ist es, in einer Improvisation diejenige gleichmäfsige Sauberkeit des Inhalts und der Form zu erreichen, die dem in aller Ruhe nachprüfenden Leser nirgends eine Blöfse darbietet. Derselbe Vortrag, der die Hörer zu stürmischem Beifall hingerissen hatte, konnte den Lesern frostig oder gar abgeschmackt erscheinen. Ich bestreite natürlich nicht, dafs Vorträge, die ihrer Entstehung nach Improvisationen waren, nachträglich mit oder ohne Zuthun ihrer Verfasser zu Litteraturwerken werden konnten. Ich betone nur, dafs dies nicht das Regelmäfsige und Normale ist. Die Abnormität konnte gerechtfertigt sein durch besonderen Ruhm des Redners oder besonderen Erfolg der einzelnen Declamationen.

Der Rhetor Seneca entschliefst sich als Greis Aufzeichnungen über die Schulreden zu veröffentlichen, die er in seiner Jugend aus dem Munde der bedeutendsten Redner und Declamatoren gehört hat. Die Berechtigung dieses litterarischen Unternehmens erweist er unter anderem durch die Bemerkung: die Leistungen dieser bedeutenden Redner würden ganz der Vergessenheit anheimfallen, wenn nicht durch Niederschrift ihr Andenken auf die jüngere Generation fortgepflanzt würde. „Denn von den gröfsten Declamatoren giebt es fast gar keine *commentarii* oder,

was noch schlimmer ist, fehlerhafte. So will ich denn, damit sie weder ungekannt, noch in anderer Gestalt, als recht und billig ist, gekannt bleiben, mit gröfster Gewissenhaftigkeit jedem das seine geben.“ Diese Nachricht bezieht sich in erster Linie auf die lateinischen Declamatoren. Doch sind wir berechtigt, sie auf die griechischen zu übertragen, die ja auch von Seneca selbst neben den lateinischen mitberücksichtigt werden. Denn das ganze Treiben der lateinischen Schulredner, das in dem Buche Senecas so anschaulich geschildert wird, ist ja doch nur ein Abklatsch der griechischen Schulberedsamkeit. Die „commentarii“, von denen Seneca redet, sind nicht litterarische Publicationen, die der Redner selbst besorgt hat, auch nicht Aufzeichnungen, die er sich, ehe er redete, gemacht hat und die nachher an die Öffentlichkeit gelangt sind, sondern Nachschriften der Hörer oder eigens zu diesem Zwecke angestellter „*notarii*“. Das geht aus der Bemerkung über die „*falsi commentarii*“ hervor. Solche, die vom Redner selbst herrührten, konnten niemals „*falsi*“ sein. Die Notiz hat eine vollkommene Parallele in einer bekannten Stelle bei Dio selbst. In der kleinen *προλαλιά* or. XLII, die in den Handschriften *διάλεξις ἐν τῇ πατρίδι* überschrieben ist — sie stammt unverkennbar aus Dios philosophischer Epoche — giebt sich Dio das Ansehen, nicht zu begreifen, warum die Leute so begierig sind, ihn reden zu hören. Nachdem er verschiedene Erklärungen als unannehmbar verworfen hat, fährt er fort: „auch auf die Vermutung kann ich nicht verfallen, dafs die Leute, weil sie von mir nichts kennen oder gehört haben, so erpicht sind (wie es ja freilich oft genug vorkommt, dafs man aus Unkenntnis eine Sache begehrt). Denn alle, so zu sagen, kennen meine Reden und schleppen sie der eine hier-, der andre dorthin; wie Gassenhauer, die die Jungen des Abends auf den Strafsen singen, so teilt auch meine Reden einer dem andern mit, nicht wie sie gesprochen wurden, sondern nach Kräften verbessert; manche verbessern sie freiwillig — sie schämen sich offenbar, so schlechte Reden ihrem Gedächtnis einzuprägen und wissen vieles daran zum besseren umzubilden — andere vielleicht auch unfreiwillig, weil sie sie nicht gut behalten haben. Man kann daher meine Weisheit für ein paar Groschen in der Marktbude kaufen; ja mehr noch, man braucht sich nur zu bücken, um sie vom Strafsenpflaster aufzuheben. So geht es denn mit meinen Reden ähnlich wie mit dem Thongeschirr von Tenedos: jeder, dessen Schiff die Insel anläuft, nimmt etwas davon mit, aber nicht so leicht bringt es einer heil nach Hause, sondern die meisten bestofsen und zerbrechen es, und wenn sie's bei Licht besehen, sind ihnen nur

Falsi commentarii.

Scherben geblieben." Mit der Deutung dieser für unsre Frage grundlegenden Stelle brauche ich mich nicht lange aufzuhalten. Der Sinn kann nur sein, dafs mit Dios Reden dasselbe geschehen war, was Seneca von denen der lateinischen Declamatoren berichtet. Es war grofse Nachfrage nach Texten derselben, auch waren sie allgemein verbreitet, aber ausschliefslich in fehlerhaften, vom Autor weder besorgten noch revidirten Exemplaren (*falsi commentarii*). Diese konnten nur auf tachygraphischen Nachschriften beruhen. Das ist eine Thatsache von grofser Tragweite für die Beurteilung des dionischen Nachlasses. Wir entnehmen daraus, dafs die betreffenden Reden Improvisationen waren, deren authentische Publication entweder überhaupt nicht erfolgte oder doch zunächst nicht erwartet werden konnte. Man würde sich nicht die Mühe genommen haben, solche *commentarii* herzustellen, wenn man auf baldiges Erscheinen der Reden im Buchhandel hätte rechnen können. Dank der Kunst der *notarii* wird den Augenblickseingebungen des Redners ein litterarisches Halbleben verschafft. Sie werden dadurch nicht wirkliche Litteraturwerke; die Nachschriften dienen nur zur Erinnerung an den mündlichen Vortrag. Für das Verständnis von Dios moralphilosophischer Lehrthätigkeit wird diese Erkenntnis später auszunützen sein. Sie betrifft aber ebenso auch seine sophistischen Vorträge. Es erhebt sich die Frage, ob in der erhaltenen Sammlung dionischer Werke vielleicht auch Improvisationen sich befinden, deren Archetypus nicht auf eine vom Autor besorgte authentische Ausgabe, sondern auf Nachschriften der eben geschilderten Art zurückgeht. Doch empfiehlt sichs zunächst, noch ein paar weitere Belege für die durch Tachygraphie vermittelte Einführung von Improvisationen in die Litteratur beizubringen, die wir, da die Erscheinung eine allgemeine ist, beiden Litteraturen, der römischen wie der griechischen, und beliebigen Litteraturgebieten entnehmen können.

Zeugnisse für tachygraphische Nachschriften.

Wenn wir auch noch so vorteilhaft von der Gedächtniskraft des Vater Seneca denken wollen, wir werden es doch unwahrscheinlich finden, dafs er das ganze in seinem Buche aufgespeicherte Material den Schatzkammern seines natürlichen Gedächtnisses entnahm. Sollte nicht auch das schriftliche Gedächtnis bei dem Zustandekommen seines Buches eine Rolle gespielt haben?

Für die Herausgabe philosophischer Vorträge auf Grund von Nachschriften haben wir zahlreiche Beispiele. Aber meist betreffen sie Kathedervorträge der Schulphilosophen (σχολαί). Die für uns lehrreichsten Beispiele sind die des Epiktet und des Musonius. Denn diese

Männer gehören nicht nur der gleichen Zeit wie Dio an; als Lehrer und Philosophen sind sie dem späteren Dio nah verwandte Gestalten.

Epiktet ist nicht Schriftsteller, er hat nur mündliche Lehrthätigkeit geübt. Arrian hat die bei ihm gehörten Vorträge auf Grund wörtlicher Nachschriften herausgegeben. Der Brief an L. Gellius, den er seinem Buche vorausschickt, ist der *locus classicus* für die Beurteilung dieser Art von Litteratur. Er hat sie herausgegeben (das beweist uns der Brief, der nur in einer von ihm besorgten Ausgabe stehen konnte), aber erst nachdem die Nachschrift, die er für seinen persönlichen Gebrauch gefertigt hatte, ohne sein Wissen und Wollen an die Öffentlichkeit gelangt war. Hören wir ihn selbst: „Ich habe die Reden Epiktets weder schriftstellerisch bearbeitet, wie man einen solchen Stoff bearbeiten könnte, noch hab' ich sie selbst der Öffentlichkeit übergeben — wie sollt' ich auch, der ich mich nicht einmal als ihr Bearbeiter bekenne — sondern was ich aus seinem Munde hörte, das hatte ich möglichst wörtlich nachgeschrieben, um für später Memoiren (*ὑπομνήματα*) seiner Denkart mir zu erhalten. Diese sind natürlich beschaffen, wie beschaffen sein kann, was einer aus augenblicklicher Eingebung (*αὐτόθεν ὁρμηθείς*) zu einem andern spricht, nicht wie einer für spätere Leser schreiben würde. Diese meine also beschaffenen Aufzeichnungen sind nun, ich weifs selbst nicht wie, ohne mein Wissen und Wollen an die Öffentlichkeit gelangt." Hier haben wir die scharfe begriffliche Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Litteraturwerk (*σύγγραμμα*), von dem man stilistische Durcharbeitung nach allen Gesetzen der Kunstlehre fordert, und dem *ὑπόμνημα*, das die Erinnerung an einen mündlichen, improvisirten Vortrag (oder ein Gespräch) zu erhalten sich begnügt. Ob Arrian eigenhändig mitgeschrieben hat oder sich der Geschicklichkeit berufsmäfsiger *notarii* bediente, kann bezweifelt werden. Fast scheint die Leistung zu grofs für einen, der nicht geschulter Tachygraph sein konnte.

Arrians Epictetea.

Quintilian erzählt uns im Vorwort des ersten Buches, dafs schon ehe er sich zur Ausarbeitung seines grofsen Werkes entschlofs, zwei rhetorische Lehrbücher unter seinem Namen in Umlauf waren, die von ihm selbst weder herausgegeben noch zur Herausgabe vorbereitet waren. Beide waren Nachschriften mündlicher Vorträge: *namque alterum sermonem per biduum habitum pueri, quibus id praestabatur, exceperant, alterum pluribus sane diebus, quantum notando consequi potuerant, interceptum boni iuvenes, sed nimium amantes mei temerario editionis honore vulgaverant.* Hier finden wir die studirenden Jünglinge selbst,

Quintilian.

die *boni iuvenes*, im Besitz der tachygraphischen Kunst. Aber in den Worten „*quantum notando consequi potuerant*“ liegt, dafs sie nicht ganz mitgekommen waren. Es waren ungenaue und fehlerhafte Nachschriften, *falsi commentarii.*

Musonius. Auch Musonius, den wir neben Epiktet als Geistesverwandten Dios zur Vergleichung heranziehen wollten, hat, soviel wir wissen, eigene Schriften nicht verfafst. Auch seine Vorträge sind lediglich durch Nachschriften seiner Schüler, eines Pollio, eines Lucius auf die Nachwelt gekommen. Ἀπομνημονεύματα war die Schrift des Pollio betitelt. Man wird so wenig in diesem Falle wie in dem des Epiktet anzunehmen haben, dafs die Niederschrift nachträglich aus dem Gedächtnis stattfand. Eine treue, zur Publication geeignete Nachschrift konnte wohl kaum ohne Hülfe der Tachygraphie hergestellt werden.

Galen. Galen περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων p. 14 K. erzählt uns von einem Vortrag, in dem er, um den Erasistrateer Martialios zu ärgern, die Berechtigung des Aderlasses gegen die Angriffe des Erasistratos in seiner Schrift περὶ αἵματος ἀναγωγῆς verteidigt hatte. Dieser Vortrag war eine Improvisation. Galen hatte sich anheischig gemacht, über eine bestimmte Stelle aus den Schriften der alten Ärzte aus dem Stegreif öffentlich zu reden. Das Thema wurde ihm gestellt, indem man einen Schreibgriffel aufs gerathewohl in die Buchrolle hineinbohrte. Der Vortrag gefiel aufserordentlich. Ein Freund Galens wünschte ihn schriftlich zu besitzen, um ihn noch weiter gegen Martialios, mit dem er verfeindet war, ausnutzen zu können. Zu diesem Zwecke schickte er dem Galen einen geübten Tachygraphen (διὰ σημείων εἰς τάχος ἠσκημένος γράφειν), mit der Bitte, diesem seinen Vortrag in die Feder zu dictiren (ὑπαγορεύειν). Das Verfahren bezweckt, dem Galen, der kein schriftliches Concept seines Vortrages besafs, die Mühe nachträglicher Niederschrift zu ersparen und ihm überhaupt möglichst wenig Zeitverlust zu verursachen. Dem Tachygraphen konnte er ebenso geschwind, wie er das erste Mal gesprochen, oder noch geschwinder dictiren. Ebenso gut hätte die Aufzeichnung gleich beim ersten Mal erfolgen können, wenn ein Tachygraph zur Stelle gewesen wäre.

Gerichtsreden Quintilians. Aus Quintilian haben wir ein Beispiel bereits kennen gelernt, das sich auf schulmäfsige Lehrvorträge bezog. Ich füge ein zweites hinzu, das praktische Gerichtsreden betrifft. Quintilian hatte, wie er VII 2, 24 berichtet, nur eine seiner Gerichtsreden, die Verteidigung des wegen Mord angeklagten Naevius Arpinianus, selbst herausgegeben. „Denn in den übrigen,“ sagt er, „die unter meinem Namen in Umlauf sind, ist

durch nachlässiges Mitschreiben gewerbsmäfsiger Tachygraphen nur wenig enthalten, was ich als das meine erkenne."

In der Götterversammlung des „ludus de morte Claudii" redet der marktgewohnte Vater Janus mit solcher Volubilität der Zunge, dafs der *notarius* nicht nachkommen kann. Dagegen wird von demselben Schriftsteller epist. 90, 25 der Tachygraphie die Fähigkeit zugesprochen, selbst mit der schnellsten menschlichen Rede Schritt zu halten. Er erwähnt dort als eine noch ziemlich neue Erfindung *verborum notas, quibus quamvis citata excipitur oratio et celeritatem linguae manus sequitur.* Aus dem Zusammenhang ergiebt sich, dafs die Tachygraphen gewöhnlich Sclaven waren. Ein Buchhändler, der solche Sclaven besafs, konnte leicht Nachschriften von den Vorträgen improvisirender Sophisten herstellen lassen und unter Umständen gute Geschäfte damit machen. An Sclaven denkt auch Plutarch, wenn er Cato 23, nachdem er die tachygraphische Aufzeichnung von Catos Rede gegen die Catilinarier als etwas für jene Zeit noch ganz neues und unerhörtes erwähnt hat, erläuternd hinzufügt: *οὔπω γὰρ ἤσκουν οὐδ' ἐκέκτηντο τοὺς καλουμένους σημειογράφους, ἀλλὰ τότε πρῶτον εἰς ἴχνος τι καταστῆναι λέγουσιν.* Der Ausdruck *ἐκέκτηντο* zeigt, dafs Sclaven gemeint sind. Aufserdem zeigt die Stelle, dafs zu Plutarchs Zeit der Gebrauch der Tachygraphie nichts seltenes und ungewöhnliches, sondern allgemein verbreitet war.

Ludus de morte Claudii Saneca epist. 90, 25.

Dafs ein Sophist tachygraphische Sclaven gut gebrauchen konnte, zeigt die Nachricht bei Philostr. vit. soph. p. 249, Herodes Atticus habe dem Alexander Peloplaton neben anderen wertvollen Gaben auch *δέκα σημείων γραφέας* geschenkt. Wenn diese zehn Tachygraphen gleichzeitig einen Vortrag ihres Herrn oder eines seiner Freunde oder Nebenbuhler mitschrieben, so liefs sich durch Collation der Wortlaut bis ins einzelne mit voller Sicherheit feststellen.

Alexander Peloplaton.

Von dieser einzelnen Stelle abgesehen beweist das ganze Werk des Philostratos, die „Lebensbeschreibungen der Sophisten", dafs es auch von den improvisatorischen Vorträgen der Sophisten Schriftexemplare gab. Denn die Stilproben, die er seinen Charakteristiken der einzelnen Sophisten beizugeben pflegt, sind grofsenteils improvisirten Reden entnommen. Er nennt diese Proben *ἀπομνημονεύματα* (p. 249). Der Ausdruck zeigt, dafs es sich nicht um von den Verfassern selbst herausgegebene Werke, sondern um Nachschriften der soeben geschilderten Art handelt.

Philostratos' Stilproben.

Die Geschichte p. 252, wie Philagros von den Anhängern des Herodes gefoppt wurde, läfst sich ebenfalls für die in Rede stehende

Philagros.

Frage verwerten. Philagros kommt nach Athen, um seine schon in vielen Provinzen des Reichs erprobte Kunst auch dort zu zeigen. Er begeht die Ungeschicklichkeit, einen Lieblingsschüler des Herodes auf der Strafse zu beleidigen. Dadurch gegen ihn erbittert, beschliefsen die Anhänger des Herodes, ihm bei seinem ersten öffentlichen Auftreten eine Niederlage zu bereiten. Es handelt sich um eine *μελέτη*, deren Thema dem Redner aus der Mitte der Hörerschaft gestellt wird. Da man in Erfahrung gebracht hat, dafs Philagros nur über Themata, die ihm zum ersten Male gestellt werden, wirklich improvisirt, bei solchen hingegen, die er schon früher behandelt hat, die alte Rede zu wiederholen pflegt, stellt man ihm ein Thema, über das er schon in Asien mit grofsem Erfolg geredet hatte. Man hat sich ein Exemplar der Rede zu verschaffen gewufst, und als nun Philagros zu reden beginnt, zeigt sich wörtliche Übereinstimmung der angeblichen Improvisation mit dem Manuscript, das die boshaften Zuhörer laut mitlesen. — Die Rede wird von Philostratos ausdrücklich als *ἐκδεδομένη* bezeichnet in den Worten: *ταύτης ἐκδεδομένης ἤδη τῆς ὑποθέσεως μνήμην ξυνελέξατο.* Es ist aber undenkbar, dafs sie von Philagros selbst herausgegeben war. Gerade er, der die Gewohnheit hatte, seine früheren Vorträge zu wiederholen, wenn ihm das Thema von neuem gestellt wurde, kann unmöglich selbst Buchausgaben seiner *μελέται* veranstaltet haben. Er hätte dadurch Blamagen, wie die eben geschilderte, geradezu selbst provocirt. Wir müssen annehmen, dafs er von der schriftlichen Verbreitung jener *μελέτη* keine Ahnung hatte. Das zeigt auch der Ausdruck *ταύτης -μνήμην ξυνελέξατο*, der nur bedeuten kann, dafs Philagros von den früheren Malen her die *μελέτη* auswendig wufste. *μνήμην ξυλλέγεσθαι* pafst nur, wenn der Redner ohne Vermittlung der Schrift, durch blofse innere Meditation das damals Gesprochene sich vergegenwärtigt und seinem Gedächtnisse dauernd eingeprägt hatte. Denn nur in diesem Falle findet in der Seele ein Sammeln der Erinnerung statt. Hätte er gewufst, dafs die *μελέτη* bereits *ἐκδεδομένη*, also für ferneren Gebrauch unverwendbar geworden war, so würde er sich diese Mühe gespart haben. Nur durch diese Annahme wird auch verständlich, was Philagros auf den Hohn der Hörer erwidert: *ὡς δεινὰ πάσχοι τῶν ἑαυτοῦ εἰργόμενος.* Er ist natürlich entrüstet über die Verletzung seines Autorrechts durch die ohne sein Zuthun erfolgte litterarische Verbreitung seiner Rede. Nach seiner Auffassung ist diese ein Eingriff in sein geistiges Eigentum, der ihm die freie Verfügung über dasselbe raubt. — In der ähnlichen Geschichte bei Lukian *περὶ τῆς ἀποφρά-*

δος wird leider kein Schriftexemplar zur Entlarvung des Simulanten benutzt.

Beide Geschichten zeigen, dafs die *μελέτη* bestimmt ist, die improvisatorische Fähigkeit des Redners zur Schau zu stellen. Darum erfährt der Redner das Thema erst kurz vor dem Beginn seines Vortrags, darum ist es in dieser Gattung verpönt *ἕωλα καὶ ἑαυτῷ προειρημένα* vorzubringen. Lukians Timarchos ist ein Betrüger, der einen schriftlich ausgearbeiteten und noch dazu mit fremden Federn aufgeputzten Vortrag für improvisirt ausgiebt. Durch einen einverstandenen Freund hat er sich das Thema stellen lassen, auf das er vorbereitet ist. Dagegen handelt Philagros *bona fide*. Er hat seinen Vortrag nicht ausgearbeitet und auswendig gelernt. Dennoch genügt der von seinen Neidern geführte Nachweis, dafs er *ἕωλα* vorbringt, dafs er reproducirt statt zu produciren, um ihn in den Augen des Publicums lächerlich zu machen. Was von der *μελέτη* gilt, darf man nicht ohne weiteres auf die andere Hauptgattung sophistischer Vorträge, die *διαλέξεις*, ausdehnen.

μελέτη und *διάλεξις.*

Bekanntlich unterscheidet Philostratos diese beiden Hauptgattungen. *μελέται* bezeichnet bei ihm, was lateinisch „controversiae et suasoriae" heifst, während *διαλέξεις* alle übrigen Arten sophistischer Vorträge umfafst. In der *μελέτη* behandelt der Redner fictive oder historische Situationen, in der *διάλεξις* redet er ohne Maske als der, der er ist, zu seinem Publicum und sucht es zu belehren oder zu unterhalten. Die Themata der *μελέται* wurden dem Redner in der Regel von anderen gestellt und es gilt als höchster Ruhm, so wenig als möglich Zeit für die Meditation zu brauchen. Manche Sophisten begnügen sich mit wenigen Minuten der Vorbereitung, andere bitten sich einen halben, andere einen ganzen Tag Bedenkzeit aus. Dagegen liegt es in der Natur der *διάλεξις*, dafs sie weder in der Wahl des Themas noch bezüglich der Vorbereitung beschränkt ist. Es bleibt dem Redner freigestellt, worüber er reden will. Es kann daher auch die Forderung absoluter Neuheit und augenblicklicher, unvorbereiteter Hervorbringung für diese Gattung nicht in gleichem Mafse wie für die *μελέται* gegolten haben. Denn niemand konnte bei einem selbstgewählten Thema die Vorbereitungsart des Redners controliren. Wer seine Stärke in der Improvisation hatte, wird auch hier *ex tempore* gesprochen haben, andere, die auf *ἀκρίβεια* das Hauptgewicht legten, konnten eine schriftlich vorbereitete Rede zum besten geben. Es ist auch ein Mittelweg denkbar, der die Vorzüge beider Richtungen zu vereinigen sucht. Jedenfalls konnte das Vorbringen von *ἕωλα* und *προειρημένα* nur da als Schande

gelten, wo das Thema aus der Hörerschaft gestellt und die Fähigkeit ächter, reiner Improvisation zum Mafsstab der Wertschätzung gemacht wurde. Man darf also aus dem Erlebnis des Philagros bei Philostratos und dem des Timarchos bei Lukian nicht den Schlufs ziehen, dafs die Wiederholung des gleichen Vortrags auch in der Gattung der *διαλέξεις* verpönt gewesen sei.

Es ist dies von Bedeutung für die richtige Beurteilung der dionischen Werke. Ich habe schon darauf hingewiesen, dafs die Gattung der *μελέται* weder unter den erhaltenen noch unter den verlorenen Werken Dios vertreten ist. Wir dürfen annehmen, dafs er sie entweder überhaupt nicht pflegte oder doch in ihr sich weniger auszeichnete als in der der *διαλέξεις*. Fast alle erhaltenen Werke Dios sind *διαλέξεις*. Dafs er als klassisches Vorbild der *διάλεξις* galt, zeigt z. B. die Bemerkung des Philostratos über den Sophisten Hippodromos aus Thessalien (p. 271): *ἦν δὲ αὐτῷ τὰ μὲν τῆς διαλέξεως Πλάτωνος ἀνημμένα καὶ Δίωνος, τὰ δὲ τῆς μελέτης κατὰ τὸν Πολέμωνα* etc. Auch sonst unterscheidet Philostratos öfter zwischen solchen Sophisten, die mehr für die *μελέτη*, und solchen, die mehr für die *διάλεξις* begabt sind. So ist des Aristokles von Pergamon Redeweise *διαλέγεσθαι ἐπιτηδεία μᾶλλον ἢ ἀγωνίζεσθαι*, während Antiochos aus Aigai *διελέγετο μὲν οὐκ ἐπιτηδείως — τὰ δὲ ἀμφὶ μελέτην ἐλλογιμώτατος*; und von Proklos aus Naukratis heifst es: *τὸ μὲν οὖν διαλεχθῆναι αὐτὸν ἐν σπανιστοῖς ἔκειτο.* An andern wird ihre gleichmäfsige Ausbildung in beiden Gattungen gerühmt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, zu welcher Gruppe Dio zu rechnen wäre.[1]) Auch der *Τρωϊκὸς λόγος*, von dem unsere Betrachtung ausging, ist eine *διάλεξις*.

Αὐτοσχέδιοι λόγοι und *φροντίσματα.*

Ein andrer Einteilungsgrund, der sich durch das Werk des Philostratos hindurchzieht, ist das Verhältnis der einzelnen Sophisten zur Improvisation. Wie Aristeides, den wir ja noch selbst seine Sache führen hören, die Improvisationen, für die ihm die Begabung fehlt, gering schätzt und seine ganze Kraft den *φροντίσματα* widmet, so giebt es andere — unter den von Philostratos behandelten bilden sie die Mehrzahl — die nur improvisiren und die *γραπτοὺς λόγους γράφοντες* verachten, wie vor Zeiten Alkidamas. Auch hier giebt es endlich eine vermittelnde Richtung, die neben den *αὐτοσχέδιοι λόγοι* auch den *φροντίσματα* einen gewissen Wert zuerkennt.

---

1) Vgl. Philostr. vit. Apoll. V 37 p. 222 *ἐπίχαρίς τε γὰρ τὰς διαλέξεις ἐδόκει* etc.

Fragen wir, in welche dieser Gruppen Dio gehört, so ist von vornherein klar, dafs er nicht der Richtung des Aristeides zuzurechnen ist. Philostratus vit. Apoll. V 37 p. 222 rühmt ihn besonders als Improvisator: *προσῆν δὲ αὐτῷ καὶ τὸ ἀποσχεδιάζειν ἄριστα ἀνθρώπων.* Wir werden dieses Urteil des Philostratos, der in den Stilcharakteristiken der Sophisten durchweg eine höchst sachkundige Überlieferung wiedergiebt, gewifs nicht als wertlos beiseite schieben. Inwieweit es für die Beurteilung des Erhaltenen von Bedeutung ist, mufs die Betrachtung der einzelnen Werke lehren. Wir wissen jetzt, dafs wir unter den Werken Dios auch Improvisationen zu finden erwarten dürfen. Denn in der Epoche, welcher Dio angehört, ist die Stegreifrede die vorwiegende und unzweifelhaft am höchsten geschätzte Form sophistischer Wirksamkeit; ein glaubwürdiges Zeugnis sagt uns, dafs auch Dio sie gepflegt hat; und die litterarische Erhaltung und Verbreitung von Stegreifreden auf Grund tachygraphischer Nachschriften, liefs sich durch eine ganze Reihe von Zeugnissen und Erwägungen als glaublich nachweisen. Dadurch haben wir eine Grundlage gewonnen für die Beurteilung der einzelnen Werke und gewisser auffallender Erscheinungen ihrer Überlieferung. Da die Wahrscheinlichkeit von vornherein dafür spricht, dafs Dio sowohl *φροντίσματα* als *αὐτοσχέδιοι λόγοι* verfafst hat, werden auch in der erhaltenen Sammlung beide Arten vertreten sein. Die Aufgabe ist, aus der Beschaffenheit der einzelnen Werke zu entscheiden, welcher Gattung sie angehören. Die Tragweite dieser Frage wird sich erst in den folgenden Kapiteln ganz entfalten, wo sie auf die moralphilosophischen Werke der späteren Epoche angewandt wird. Auf ihnen beruht die Bedeutung Dios; für sie den richtigen Standpunkt der Beurteilung zu finden, ist unser Hauptzweck. Aber schon unter den Werken der sophistischen Epoche fand sich eines, die „Trojana", die uns nötigte, das Problem in Angriff zu nehmen.

Erklärung der Dubletten in der Trojana.

Wir gingen von der Thatsache aus, dafs in dieser Rede ein Abschnitt in doppelter Fassung erhalten ist, und erklärten diese Erscheinung aus der Benutzung mehrerer Textquellen durch den Herausgeber der Sammlung, der ja sicher nicht mit dem Autor identisch ist. Diese verschiedenen Textquellen werden schwerlich mehrere vom Autor selbst besorgte Buchausgaben der Rede gewesen sein. Denn wenn dies der Fall wäre, müfste sich nachweisen lassen, warum er die Stelle in der zweiten Ausgabe geändert hat. Es läfst sich aber weder eine inhaltliche noch eine stilistische Absicht der Abänderung entdecken. Die Abweichungen, die, wie ich oben gezeigt habe, den Gedankengang nicht be-

rühren, erscheinen als rein zufällige. Ebensowenig ist es denkbar, dafs der Herausgeber neben der vom Autor besorgten Ausgabe, Nachschriften (*commentarii*) benutzte. Wenn eine authentische Ausgabe existirt hätte, so würde diese allein für ihn Autorität besessen haben. Wir können ihm nicht zutraun, dafs er Nachschriften, denen die Gewähr der Authenticität mangelte, neben ihr als gleichwertige Quellen benutzte. Es bleibt also nur die dritte Möglichkeit übrig, dafs sein Material ausschliefslich in solchen Nachschriften bestand, die der Beglaubigung von seiten des Verfassers entbehrten.

Sollte Jemand die Annahme einer doppelten Buchausgabe glaublich machen, indem er eine mir verborgen gebliebene Absicht der Umwandelung nachwiese, so würde ich die Möglichkeit solcher Erklärung für diesen einzelnen Fall zugeben, zugleich aber betonen, dafs ein endgültiges Urteil nur auf Grund aller ähnlichen Erscheinungen in der Überlieferung des Diotextes gefällt werden kann. Die Erklärungsweise, welche alle diese Erscheinungen aus einer und derselben Ursache ableitet, wird die höhere Wahrscheinlichkeit beanspruchen dürfen. Es wird sich auch zeigen, dafs die Annahme einer doppelten Buchausgabe noch aus einem anderen Grunde unwahrscheinlich ist. Da nämlich Dio die sophistische Stilrichtung, der die „Trojana“ angehört, bald verlassen und fortan den Erzeugnissen seiner früheren Periode selbst keinen Wert mehr beigemessen hat, so müfsten die beiden Buchausgaben schneller auf einander gefolgt sein, als man glaublich finden wird. Wenn ferner richtig ist, was ich oben über die in Fassung b an falscher Stelle eingeschobenen Satzglieder bemerkt habe, so würden nicht zwei, sondern mindestens drei abweichende Texte dem Sammler vorgelegen haben.

Die abweichenden Nachschriften können nicht gleichzeitig, bei demselben Vortrag der Rede nachgeschrieben sein. Das ergiebt sich ebenfalls aus der Art der Abweichung zwischen den Parallelabschnitten. Für diese Annahme ist nämlich die Abweichung im Wortlaut zu stark. Diese Abweichung ist genau von derjenigen Art, welche eintreten mufs, wo der Redner eine früher bereits gehaltene Rede aus dem Kopf möglichst genau wiedergiebt. Ich schliefse also, dafs Dio die Rede wirklich, wie er ankündigt, an verschiedenen Orten wiederholt hat. Ich scheue mich auch nicht, den weiteren Schlufs zu ziehen, dafs er sie frei, aus dem Kopfe vortrug, ohne sich streng an einen schriftlich ausgearbeiteten und memorirten Text zu binden. Ich meine natürlich nicht, dafs die Rede eine Stegreifrede im eigentlichen Sinne ist. Dies ist unmöglich, weil die Nachweisung der Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten

der homerischen Erzählung eine sachliche Vorbereitung erforderte. Zweifellos hatten andere nach dieser Richtung dem Redner vorgearbeitet. Dasselbe gilt von der Erzählung, die an Stelle der homerischen gesetzt wird. Sie ist aus der homerischen entwickelt, an die sie sich anschliefst, soweit nicht der Zweck des Ganzen eine Umbildung oder Verschiebung forderte. Das war selbst für den firmsten Homerkenner nicht ohne vorbereitendes Studium möglich. Aber damit ist keineswegs erwiesen, dafs die Rede ein *φρόντισμα* im Sinne des Philostratus ist, eine für die Edition vorbereitete und stilistisch ausgefeilte Arbeit. Schon die Sorglosigkeit in der Zulassung des Hiatus spricht dagegen. Die rhodische Rede z. B. befolgt in dieser Hinsicht weit strengere Grundsätze. Es kommt hinzu, dafs die Rede nachweisbar schon in sehr alter Zeit durch Interpolationen erweitert worden ist. Diese Interpolationen können nicht von mittelalterlichen Lesern herrühren. Sie müssen noch aus dem Altertum selbst stammen, da sie zum Teil in tadelloser Sprache den von Dio angesponnenen Faden weiter spinnen. Es liegt auf der Hand, dafs derartige Interpolationen leichter in den Text Eingang finden konnten, wenn eine authentische, vom Autor selbst besorgte Ausgabe der Rede nicht existirte. Ich erinnere an Dios eigene Klagen über die Leute, die absichtlich seine Reden „verbessern" *ἀλλάττοντες καὶ μετατιθέντες πολλὰ καὶ κρείττονα.* Damit sind doch offenbar solche gemeint, die auf eigne Faust mit seinen Reden hausiren gehen und sich dabei eigene Zusätze und Abänderungen erlauben. Bekanntlich führt auch Galen Klage darüber, dafs von ihm herrührende medicinische Vorträge, deren Manuscripte er Schülern als *ὑπομνήματα* übergeben hatte, in entstellter Form ins Publicum gekommen sind (Vol. XIX p. 9 Kühn); er redet in diesem Zusammenhang von *ἄλλοι κατ' ἄλλα τῶν ἐθνῶν ἀναγινώσκοντες ὡς ἴδια, μετὰ τοῦ τὰ μὲν ἀφαιρεῖν, τὰ δὲ προστιθέναι, τὰ δὲ ὑπαλλάττειν.* Man versteht, dafs eine Rede wie die Trojana schon wegen der Stellung, die Homer im Jugendunterricht einnahm, in sophistisch geschulten Kreisen das lebhafteste Interesse erregte und als Substrat eigner Übungen und Versuche sich vorzüglich eignete. Ich will versuchen die Thatsache der rhetorischen Interpolation im einzelnen nachzuweisen.

Analyse der Trojana, Interpolationen und Dubletten.

Das Thema der Rede ist nicht, „dafs Ilion nicht erobert worden sei", wie der Titel angiebt, (der so wenig wie alle übrigen vom Autor herrührt), sondern die Unrichtigkeit der homerischen Erzählung vom trojanischen Krieg in allen Hauptpunkten. Die Ursachen des Krieges, sein Verlauf und Ausgang, seine Folgen und Nachwirkungen sind von

Homer unrichtig dargestellt worden; die ganze Geschichte von Anfang bis zu Ende will der Redner berichtigen. Dies Thema wird zwar nirgends ausdrücklich formulirt, aber wer die Rede liest, kann nicht im Zweifel bleiben. Als Gewährsmann der allgemein geglaubten Sagenform wird Homer als Verfasser der Ilias gedacht, daneben einzelne Stellen der Odyssee zur Ergänzung herangezogen. Aber Dio beschränkt sich nicht auf den Teil der trojanischen Geschichte, der in der Ilias dargestellt ist; er will die ganze Geschichte in berichtigter Form geben, auch die Teile, die vor und nach der Ilias liegen. Für diese Teile werden die gelegentlichen Anspielungen in Ilias und Odyssee berücksichtigt, daneben aber, wie es sich kaum vermeiden liefs, auch Thatsachen, die nicht bei Homer vorkommen. Dennoch sollte das Ganze als eine Auseinandersetzung mit Homer erscheinen. Das zeigt schon die Einleitung, die ausschliefslich von Homers Glaubwürdigkeit handelt. Wo also Züge des troischen Sagenkreises berichtigt werden sollten, die bei Homer nicht vorkommen, mufste Dio dies zu verdecken suchen, ohne doch geradezu dem Homer zuzuschreiben, was ihm fremd ist. Wo das letztere geschieht, liegt der Verdacht der Interpolation nahe. — Den Kern der ganzen Rede bildet die Erzählung des thatsächlichen Verlaufs der Begebenheiten, welche Dio von einem ägyptischen Priester, der sich auf uralte Steinurkunden berief, gehört zu haben vorgiebt. Diese Erzählung wird durch argumentirende Abschnitte, die ihre höhere Wahrscheinlichkeit gegenüber der homerischen darthun sollen, unterbrochen und gegliedert. Natürlich mufste dabei die Ökonomie beobachtet werden, dafs in den argumentirenden Abschnitten jedesmal nur diejenigen Züge der homerischen Erzählung widerlegt werden, welche dem voraufgehenden Teil der dionischen Erzählung sachlich entsprechen. Wo gegen diese selbstverständliche Forderung verstofsen wird, liegt ebenfalls der Verdacht der Interpolation nahe. — Anfänglich wird die Fiction durchgeführt, dafs der Priester dem Dio die Geschichte erzählt. Er wird mehrfach in directer Rede sprechend eingeführt und von Dio mehrfach durch zustimmende Erwägungen unterbrochen (§ 45, 47, 57). Auch der erste argumentirende Abschnitt, der sich auf den Raub der Helena bezieht, wird als directe Rede des Priesters gegeben (§ 54 ff.). Im weiteren Verlaufe der Rede tritt diese Einkleidung mehr in den Hintergrund. Es wird nicht mehr zwischen der Person des Priesters und Dios unterschieden. Wir werden nicht mehr immer von neuem daran erinnert, dafs der in directer Rede erzählende der Priester ist. Es findet sich noch eine Stelle, die dies voraussetzt: § 68 *ταῦτα μὲν οὖν μὴ ἄλλως*

νόμιζε πραχθῆναι ἢ ὡς ἐγὼ λέγω. Aber die Erwägungen, die auf den letzten Teil der Erzählung folgen (von § 124 med. an), werden nicht mehr dem Priester in den Mund gelegt. Daſs hier Dio selbst redet, zeigen die Worte § 124 οὐ μόνον οἱ Ἕλληνες, ἀλλὰ καὶ ὑμεῖς. Selbst § 135, wo von Menelaos Aufenthalt in Ägypten die Rede ist, wird nicht auf den ägyptischen Priester zurückgegriffen und § 140 die Erzählung von den Auszügen troischer Colonisten mit einem φασιν eingeführt. So redet denn auch weiterhin bis zum Schluſs der Rede Dio in eigener Person. Die indirecte Rede in § 93—95 kann unmöglich bedeuten, daſs hier Worte des Priesters mitgeteilt werden, zumal mit § 96 wieder zu directer Rede übergangen wird. Es muſs im Anfang ein Verbum ausgefallen sein, von dem die Infinitive abhingen.

Wenn ich auf Grund dieser Vorbemerkungen nunmehr die Interpolation im einzelnen nachzuweisen suche, so wird es dabei nötig sein, auch den andern naheliegenden Erklärungsgrund etwa vorhandener Störungen stets im Auge zu behalten: die Annahme aus verschiedenen Fassungen der Rede herrührender Dubletten. Denn offenbar können beide Vorgänge, Interpolation und Duplirung — wenn dieser Ausdruck gestattet ist, — ähnliche Störungen des Textzusammenhangs verursachen.

Der erste Abschnitt der Erzählung (§ 43—53) stellt dar, wie Helena von Paris nicht etwa geraubt, sondern unter freudiger Zustimmung der beiderseitigen Familien in rechtsgültiger Form geehelicht wird. Der dazu gehörige argumentirende Abschnitt (§ 54—61 med.) sucht den Raub der Helena als unwahrscheinlich zu erweisen. Der Beweis geht der Reihe nach alle beteiligten Personen durch, zuerst die nächstbeteiligten, Paris und Helena, dann die Angehörigen des Paris, dann die der Helena. Im Anschluſs an die letzteren wird auch Aithra besprochen, die nach der Sage die Entführte nach Troia begleitet hatte.

Der zweite Abschnitt der Erzählung (§ 61 med. — 65 ἐπιχειροῦντας) berichtet, wie die abgewiesenen griechischen Freier, von Agamemnon und Menelaos veranlaſst, teils aus gekränktem Ehrgefühl, teils aus Eroberungsgelüst die Troer mit Krieg überziehen. Der zugehörige argumentirende Abschnitt (§ 65 med. — 67) weist nach, daſs die Troer nur weil sie im Recht waren, den Mut fanden, die Gefahren eines langwierigen Krieges auf sich zu nehmen. Andernfalls würden sie die Helena ausgeliefert haben, entweder sogleich, oder doch nach dem Tode des Paris. Die Heirat der Helena mit Deiphobos ist weder vom Standpunkte der Troer, noch von dem der Helena begreiflich, wenn zwischen Paris und Helena nicht eine rechtsgültige Ehe, sondern nur eine illegi-

time Liebschaft bestanden hatte. — Die Richtigkeit der Erzählung, die den Griechen Angriff und Rechtsverletzung zuschiebt, wird also aus dem Verhalten der Troer und der Helena erwiesen, die sich so nicht hätten verhalten können, wenn die Rechtsverletzung von ihnen ausgegangen wäre. — Auf diesen Abschnitt folgt ein weiterer, ebenfalls argumentirender (§ 68—70 *τὴν πόλιν*), dessen Inhalt und dessen Verhältnis zu dem voraufgehenden eine nähere Untersuchung fordert.

Er enthält keinen neuen Gedanken, sondern wiederholt nur bereits gesagtes in folgender Form: es ist viel wahrscheinlicher, dafs Tyndareos sich mit der asiatischen Königsfamilie gern verschwägert hatte und dafs dann Menelaos und Agamemnon und die übrigen Fürsten aus den und den Gründen — es werden dieselben wie oben aufgezählt — zum Kriege schritten, als dafs Alexandros und seine Angehörigen und Helena und ihre Angehörigen nebst Aithra die und die Unbegreiflichkeiten — es werden alle aufgezählt, die wir aus beiden argumentirenden Abschnitten schon kennen — sollten begangen haben. — Soll also dieser Abschnitt eine Recapitulation aller bisher vorgebrachten Argumentationen vorstellen? Auf den zweiten Abschnitt der Erzählung pafst er nicht, weil er Züge berücksichtigt, die im ersten Abschnitt stehen. Es wäre jener Fehler der Ökonomie begangen, den wir als unzulässig erkannt haben. Wohl aber wäre es denkbar, dafs er zu beiden Abschnitten gehörte, als endgültige Zusammenfassung aller die Entstehungsgeschichte des Krieges (in ihrer alten und in ihrer neuen Form) betreffenden Wahrscheinlichkeitsmomente. Ob diese Auffassung richtig ist, stellt man am leichtesten fest, indem man weiterliest. Ist sie richtig, so mufs auf die Recapitulation die Fortsetzung der Erzählung folgen. Dies ist nicht der Fall. In §§ 70 med. — 74 med. lesen wir einen Abschnitt, der weder zur Recapitulation gerechnet werden kann — denn er bringt neue Argumente — noch die Erzählung weiterführt. Die neuen Argumente betreffen das Verhalten von Helenas Vater und Brüdern nach der Entführung, gehören also unverkennbar zum zweiten Erzählungsabschnitt, in dem berichtetet wurde, was nach der Heirat geschah. Vortrefflich würden sich diese Argumente, wenn die ganze Recapitulation fehlte, an § 67 anschliefsen, wenn man die Worte *τούτων οὐδὲν εἰκὸς οὐδὲ δυνατόν* zum voraufgehenden Abschnitt zöge und *ἔστι* statt *ἔτι* schriebe: *ἔστι δὲ καὶ τόδε πρὸς τοῖς εἰρημένοις*. So wird auch or. 31 § 147 zu einem neuen Argument übergegangen: *ἔτι δὲ κἀκεῖνό ἐστιν*. In dem überlieferten Zusammenhang dagegen schliefsen sich die Worte *ἔτι δὲ καὶ τόδε* nicht besonders gut an das Vorausgehende an.

Durch die bisherige Beweisführung scheint mir gesichert, dafs der Abschnitt § 68—70 med. nicht in der überlieferten Form von Dio für diese Stelle der Rede bestimmt war. Ebensowenig ist es möglich, ihn durch Streichung einzelner Sätze für diese Stelle geeignet zu machen. In meiner Ausgabe habe ich einen Versuch dieser Art gemacht, den ich jetzt als mifsglückt erkenne. Es bleibt also nur die Wahl, den ganzen Abschnitt entweder als Interpolation oder als Dublette in dem oben bezeichneten Sinne zu betrachten. Die Auffassung als Dublette würde zu der Annahme führen, dafs in einer der verschiedenen Fassungen der Rede die beiden ersten Erzählungsabschnitte vereinigt waren und dieser einen, durch keine Argumentation unterbrochenen Erzählung auch nur ein argumentirender Abschnitt, § 68—70 med. folgte. An § 53 καὶ εὐχῶν schlofs sich dann § 61 med. ἐπεὶ δὲ ὡς ἔφην unmittelbar an und auf § 65 med. ἐπιχειροῦντας folgte § 68 ff. Zwei Gründe sprechen gegen diese Annahme und geben die Entscheidung für Interpolation. Erstens ist der Abschnitt § 68—70 med. zu dürftig, um als einzige Darstellung aller die Entstehungsgeschichte des Krieges betreffenden Wahrscheinlichkeitsmomente zu genügen. Die einzelnen Punkte werden in dieser knappen Aufzählung nicht anschaulich genug und können daher nicht überzeugend wirken. Zweitens enthält der Abschnitt formale Anstöfse, die nicht durch Wortverderbnis, sondern durch Ungeschicklichkeit des Verfassers entstanden sind. Dafs im Anfang νόμιζε an den Priester erinnert, der also noch sprechend gedacht werden soll, ist kein Fehler. Aber lieber entbehren wir diesen Wink. Denn wozu dient die Fortsetzung einer Fiction, von der ein künstlerischer Gebrauch doch nicht mehr gemacht wird? Sehr störend hingegen ist das Fehlen des Subjectes zu πολεμουμένους μὴ θέλειν (das aus dem vorausgehenden τῆς Τροίας ergänzt werden mufs), zumal der Parallelismus mit den übrigen Gliedern der Aufzählung die Hervorhebung des Subjects auch in diesem Gliede zu einer rhetorischen Notwendigkeit machte; noch störender ist vielleicht das Fehlen des Objects zu ἐκδοῖναι, das doch aus γυναικός Z. 5 kaum ergänzt werden kann. Dafs es falsch wäre τὴν Ἑλένην hinter ἐκδοῦναι einzufügen, als ob es nur durch die Nachlässigkeit eines Schreibers fehlte, zeigt der Anfang des folgenden Satzes: τὴν δὲ Ἑλένην. Der Verfasser selbst hat die Nachlässigkeit begangen. Der störende Subjectswechsel am Anfang von § 70, wo αὐτὴν scil. τὴν Ἑλένην zu ergänzen ist, verleitete mich in meiner Ausgabe die vorausgehenden Worte zu streichen. Ich glaube jetzt, dafs sie unentbehrlich sind, weil offenbar beabsichtigt ist, alle bisher vorgebrachten

Gründe zu recapituliren. Es ist die gleiche Nachlässigkeit des Stils, wie oben. Ich möchte nunmehr auch die an sich sehr störenden Schlufsworte des Satzes: τὴν Ἑλένην βίᾳ, μέχρι ἁλῶναι τὴν πόλιν dem Interpolator zutrauen.

Natürlich müssen bei der Beurteilung des Abschnitts auch sonstige ähnliche Recapitulationen berücksichtigt werden, die etwa in der Rede vorkommen. Es würde sehr zur Bestätigung der Interpolationshypothese dienen, wenn sich eine Vorliebe des Interpolators für solche Recapitulationen nachweisen liefse. Ganz dem soeben behandelten verwandt ist nur ein Abschnitt der Rede § 125—129; ich werde auch seine Unechtheit nachzuweisen suchen, folge aber zunächst dem Gang der Rede.

Von § 74 med. ἐπεὶ δ' οὖν — § 79 reicht der dritte Abschnitt der Erzählung, der die Ereignisse der ersten Kriegsjahre umfafst und am Schlufs den Streit der Könige und die Heeresversammlung des *B* erwähnt. In ihm ist ein directer Widerstreit mit der homerischen Auffassung nirgends vorhanden. Es braucht ihm daher keine Argumentation zu folgen, um abweichende Züge der homerischen Erzählung zu entfernen. Vielmehr sind wir berechtigt, Fortsetzung der Erzählung zu erwarten. Es mufste ein Abschnitt folgen, in dem die mit wechselndem Glück geführten Kämpfe, welche die erste Hälfte der Ilias anfüllen, in einer dem Zweck der Rede angemessenen Weise erzählt wurden. Natürlich konnte Dio nicht der homerischen Erzählung bis in alle Einzelheiten folgen. Alle retardirenden Momente mufsten wegbleiben, von den Einzelkämpfen der Helden konnten nur die wichtigsten berichtet werden. Aber die ganze Anlage der Rede forderte, dafs Dio selbst die Kämpfe in grofsen Zügen vorführte; unmöglich konnte er sich mit blofsem Raisonnement über die homerische Darstellung dieser Kämpfe begnügen. Man darf nicht vergessen, dafs nach der eigenen Ankündigung des Redners § 43 die Erzählung den Kern der Rede, das Raisonnement eine Zugabe zu der Erzählung bilden sollte. Nachdem in den §§ 74—79 diejenige Periode des Krieges geschildert war, in der grofse Feldschlachten zwischen den gesamten Streitkräften beider Nationen nicht stattfanden, mufste im folgenden erzählt werden, dafs es nun doch zu solchen Schlachten kam und wie sie verliefen.

Diesen berechtigten Erwartungen entspricht das Überlieferte nur zum Teil. Erst von § 83 med. μετὰ δὲ ταῦτα an kommt die Darstellung auf den rechten Weg, indem die brauchbaren Züge aus der homerischen Erzählung in einer Weise zusammengestellt werden, dafs

ein anschauliches und zusammenhängendes Bild von dem Gang der Ereignisse entsteht. Die Quasi-Erzählung wird einmal unterbrochen durch Bemerkungen über die Unwahrscheinlichkeit der von Homer berichteten griechischen Siege § 86 med. *καὶ ταῦτα* — 87, dann in §§ 88—89 weitergeführt bis zum völligen Siege der Troer und zum Brande der Schiffe. Nur an einer Stelle, gleich im Anfang, ist dieser Erzählung ein fremdartiger Bestandteil eingefügt. Die Bemerkung über Zeus' Vorliebe für Ilion § 84 in. unterbricht den Zusammenhang. Denn nachdem gesagt ist, Homer schildere Hektors Siege und die Niederlagen der Achäer, wenn auch widerwillig *καὶ ἀναφέρων εἰς τιμὴν τοῦ Ἀχιλλέως*, konnte unmöglich der Gedanke folgen: Zeus, der nach seinem eignen Wort Ilios mehr als alle andern Städte liebte, kann es nicht um e i n e s Mannes Sünde willen jammervollem Untergang geweiht haben. Vielmehr mufste sich an die Worte *τοῦ Ἀχιλλέως* unmittelbar anschliefsen: *ὅμως δὲ οὐχ οἷός τέ ἐστιν* u. s. w. Homer möchte zwar die Niederlagen der Achäer zum Ruhme des Achilleus ausbeuten; d e n n o c h ist er nicht im Stande Hektors Heldenthaten zu verbergen. Der von mir als interpolirt bezeichnete Satz müfste eine Einwendung Dios gegen Homers *ἀναφέρειν εἰς τιμὴν τοῦ Ἀχιλλέως* enthalten. *Θ* 372 wird in der That die Niederlage der Achäer auf Zeus' Absicht, den Achill zu ehren, zurückgeführt. Soll etwa jener Satz diesen Zug der homerischen Darstellung als unwahrscheinlich erweisen? Dann würde er wirklich an diese Stelle passen. Aber diese Auffassung ist ganz unmöglich, weil bei den Worten *ἀναφέρων εἰς τιμὴν τοῦ Ἀχιλλέως* niemand genötigt ist an Zeus zu denken und weil der Widerspruch der Trojanerfreundschaft des Zeus nicht gegen sein gegenwärtiges Eintreten für Achill, sondern gegen die Zulassung jammervoller Zerstörung Ilions hervorgehoben wird. Die Nachweisung dieses letzteren Widerspruchs hat mit dem Gedankengang der Stelle nicht das mindeste zu thun. Ob der Satz vom Interpolator herrührt oder ein versprengtes Stück des ächten Textes ist, läfst sich nicht entscheiden. Nach seiner Ausscheidung kann die ganze Partie von § 83 med. *μετὰ δὲ ταῦτα* bis § 91 als wohl zusammenhängend gelten. Sie umfafst die Iliasbücher vom *Θ* bis zum *O*, wenn auch in sehr vereinfachter und zusammengedrängter Form. Nur in dem eingefügten Abschnitt über die Unwahrscheinlichkeit der griechischen Siege werden Ereignisse aus früheren Büchern, aus dem *E* und *H*, behandelt. Die Eingangsworte der Erzählung: *μετὰ δὲ ταῦτα ἤδη τἀληθῆ λέγει* sind sicherlich auf das *Θ* zu beziehen. Es müfste also, da in § 80 die Erzählung bis zur Heeresversammlung des *B* geführt war, Dio in dem

dazwischenliegenden Abschnitt § 81 *μέχρι* — 83 *ὥσπερ φίλων* mit dem Inhalt der Bücher *Γ* — *H* irgendwie sich abfinden.

Prüfen wir nun, was dieser Abschnitt enthält, so finden wir nicht, was wir auf Grund unserer Analyse des Zusammenhangs erwarteten. Vor allem fehlt es an einer positiven Darstellung der auf die Heeresversammlung folgenden Ereignisse. Es ist doch unverkennbar Dios Absicht, seinen Hörern den ganzen Verlauf des troischen Krieges, wie sie ihn als geschichtlich glaubhaft statt der homerischen Sagenform annehmen sollen, im Zusammenhange vorzuführen. Hier aber ist der Zusammenhang unterbrochen. Was zwischen der Heeresversammlung des *B* und den troischen Siegen des *Θ* geschehen ist, wird nirgends erzählt. Man wende nicht ein, dafs zwischen diesen Ereignissen nichts geschehen sei, was Dio seiner Erzählung einverleiben wollte und konnte, und dafs die Erwähnung von Thatsachen aus dem *E* und *H* in § 86. 87 als eine genügende Abfindung des Redners mit diesem Teil der homerischen Erzählung gelten könne. Dieser Einwand wäre deshalb nicht stichhaltig, weil die mit *μετὰ δὲ ταῦτα* § 83 med. beginnende Erzählung keinesfalls als directe Fortsetzung des § 80 endenden Erzählungabschnitts gelten kann. Denn abgesehen davon, dafs doch mindestens das Zustandekommen der grofsen Feldschlacht mit ein paar Worten berichtet sein mufste, ehe von dem Ausgang dieser Feldschlacht die Rede war — abgesehen hiervon zeigen ja die Worte: *μετὰ δὲ ταῦτα ἤδη τἀληθῆ λέγει*, dafs im vorausgehenden die homerische Darstellung bestritten wurde. Nun ist aber eine solche Bestreitung weder in § 80 enthalten, wo vielmehr die Richtigkeit der homerischen Darstellung zugegeben wird (*ὁμολογεῖ δὲ ταῦτα καὶ Ὅμηρος*), noch in § 81, wo es heifst: *μέχρι μὲν οὖν τούτων ἐφεξῆς οὐ πάνυ φαίνεται τῶν ἀνθρώπων καταφρονῶν Ὅμηρος, ἀλλὰ τρόπον τινὰ ἔχεσθαι τἀληθοῦς*. Allerdings werden dem letzteren Urteil einige Einschränkungen beigefügt, die aber den Hauptgedanken nicht so völlig aufheben, dafs mit *μετὰ δὲ ταῦτα ἤδη τἀληθῆ λέγει* könnte fortgefahren werden. Es käme sonst folgender logisch unmögliche Gedankengang heraus: bis hierhin hält sich Homer im allgemeinen an die Wahrheit, aufser was den Raub der Helena, den Zweikampf zwischen Alexander und Menelaos und den zwischen Aias und Hektor angeht, das weitere aber stellt er der Wahrheit gemäfs dar. Es kommt hinzu, dafs nach dem überlieferten Wortlaut das relativ günstige Urteil über Homers Wahrhaftigkeit in § 81 (*φαίνεται — τρόπον τινὰ ἔχεσθαι τἀληθοῦς*) nur auf den voraufgehenden Erzählungsabschnitt (§§ 74—80) bezogen werden kann, also

μέχρι τούτων bedeuten würde: bis zu der Heeresversammlung des *B*. Daraus ergiebt sich die weitere Folgerung, dafs auch die drei Einschränkungen, die sogleich hinzugefügt werden, Raub der Helena, Zweikampf zwischen Menelaos und Alexandros, Zweikampf zwischen Aias und Hektor, vorgebracht werden, als ob sie in den voraufgehenden Erzählungsabschnitt hineingehörten, was doch nur für den Raub der Helena zutrifft. Denn die Worte ἔτι δὲ καὶ τὰ περὶ τὴν μονομαχίαν drücken eine vollkommene Gleichstellung dieser Einschränkung mit der vorhergehenden aus, und desgleichen wird durch die Worte: ψευδὴς δὲ καὶ ἡ τοῦ Αἴαντος καὶ τοῦ Ἕκτορος μονομαχία die dritte Einschränkung der zweiten coordinirt. Man könnte versuchen, diesem Anstofs dadurch abzuhelfen, dafs man μέχρι μὲν οὖν τούτων ⟨καὶ τῶν⟩ ἐφεξῆς schriebe. Aber es zeigt sich sogleich, dafs diese Änderung nicht genügt, alle Anstöfse zu beseitigen. Es würde höchst auffällig bleiben, dafs von jenen folgenden Dingen (τῶν ἐφεξῆς), also von dem Inhalt der Bücker *Γ*—*H*, nur die Punkte mitgeteilt werden, in denen Homer angeblich von der Wahrheit abweicht, nicht aber die, auf welche das Gesamturteil: φαίνεται τρόπον τινὰ ἔχεσθαι τἀληθοῦς Anwendung findet, dafs also eine „wahre Geschichte" von diesem Teil der Ereignisse überhaupt nicht gegeben wird. Ich habe schon oben auf die Forderung hingewiesen, dafs Dio seine „wahre Geschichte" vollständig und zusammenhängend geben mufste. In der That wird auch dieser Forderung sonst durchweg genügt. Wenn es an dieser Stelle nicht geschieht, so ist dies ein Beweis, dafs uns der Text nicht in authentischer Form vorliegt. Es fehlt etwas, das bei Dio selbst nicht fehlen konnte, und es steht etwas da, was Dio so nicht sagen konnte. Vor allem ist anstöfsig, dafs der Verfasser den Zweikampf des Alexandros und Menelaos zuerst schlechthin τὴν μονομαχίαν nennt, als ob kein weiterer Zusatz nötig wäre, um klar zu machen, welcher Zweikampf gemeint ist, gleich darauf aber von einem andern Zweikampfe, dem zwischen Hektor und Aias, redet. Auf den letzteren wird in § 86 noch einmal Bezug genommen. Ferner sieht man nicht ein, warum in diesem Zusammenhang bei Erwähnung des Helenaraubes so geflissentlich hervorgehoben wird, dafs Homer nur gelegentlich auf ihn Bezug nimmt, statt, wie sichs gehörte, selbst ausführlich davon zu berichten (ὃ πάντων σαφέστατα ἔδει ῥηθῆναι καὶ μετὰ πλείστης σπουδῆς). Dieser Gedanke wäre an seinem Platze, wenn es sich hier darum handelte, die Glaubwürdigkeit der homerischen Erzählung vom Helenaraube zu bestreiten. Das ist an einer früheren Stelle der Rede

mit aller Ausführlichkeit geschehen, hier soll nur das Gesamturteil über die relative Wahrhaftigkeit des homerischen Berichtes durch Hinweis auf jenen längst erledigten Punkt eingeschränkt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet erscheinen die Worte ὃ πάντων σαφέστατα u. s. w. unangemessen. — Ich unterlasse eine weitere Prüfung der auf die beiden Zweikämpfe bezüglichen Sätze, obgleich auch sie mehrere Anstöfse enthalten. Das Gesagte reicht hin, um zu erweisen, dafs hier ein Stück des dionischen Textes ausgefallen und die Lücke von einem Interpolator in sehr ungeschickter Weise ausgefüllt worden ist.

Es folgt in § 92 die Ankündigung, dafs in der weiteren Erzählung vom Schiffsbrande an, also in den Büchern *Π — Ω*, Homer sich gänzlich von der Wahrheit entferne. Diese Ankündigung bildet den Übergang zu der Fortsetzung der Erzählung § 93—97 med. ἐμπρῆσαι τὰς ναῦς. Bekanntlich läfst Dio statt des Patroklos den Achilleus selbst den Griechen zu Hülfe kommen und im Kampfe von Hektor erlegt werden. Um dies zu verhüllen, hat nach seiner Darstellung Homer den Patroklos an Stelle des Achilleus unterschoben. Alles was Homer von dem Auszug des Patroklos, seinem Kämpfen und Sterben erzählt, hat sich in Wahrheit genau ebenso mit Achilleus selbst zugetragen. Auf die Erzählung folgt der zugehörige argumentirende Abschnitt § 97 med. τούτων δὲ οὕτως γενομένων — § 110, dessen Bestimmung ist, den ganzen Rest der homerischen Erzählung bis zum Schlufs der Ilias, der ja in allen seinen Teilen mit der dionischen Version unvereinbar ist, aus dem Wege zu räumen. Das Hauptgewicht fällt natürlich in dieser Beweisführung auf die Nachweisung von Unwahrscheinlichkeiten in der Patroklie. Denn wenn wir dem Redner glauben, dafs Patroklos hier an Achills Stelle unterschoben ist, dafs in Wahrheit nicht Patroklos, sondern Achill den Griechen schon damals zu Hülfe kam und von Hektor erlegt wurde, so fällt damit der ganze Rest der Ilias in sich selbst zusammen. Dio konnte dann alles weitere kurz abthun und zur Fortsetzung seiner Erzählung schreiten. Er konnte auch, wenn er wollte, in den letzten Büchern der Ilias Unwahrscheinlichkeiten nachweisen und dadurch seine Beweisführung verstärken. Unbedingt nötig für den Zweck der Rede war dies jedenfalls nicht.

Die Beweisführung verläuft ordentlich und, von Kleinigkeiten abgesehen, in bestem Zusammenhange zunächst bis zu dem Abschlufs in § 102: „es kann daher keinem, der auch nur ein wenig Einsicht besitzt, verborgen bleiben, dafs Patroklos untergeschoben ist, dafs Homer ihn mit dem Achilleus vertauscht hat, um des letzteren Schicksal zu

verbehlen." Dann folgt in § 103 noch ein Corollarium des Beweises, das sich ebenfalls gut anschliefst: die Bemerkung über das Fehlen eines besonderen Patroklosgrabes. Dagegen gehören die Worte von *μάλιστα μὲν οὖν* an nicht mehr zu dem Beweise; vielmehr geht Dio nunmehr dazu über, den Inhalt der letzten Iliasbücher kurz zu erledigen. „Am liebsten," sagt er, „hätte Homer den Tod des Achilleus ganz verhehlt und ihn überhaupt nicht vor Ilion sterben lassen. Weil dies nicht anging, da die Kunde verbreitet war und sein Grab gezeigt wurde, so hat er ihn wenigstens nicht durch Hektors Hand sterben lassen, sondern berichtet im Gegenteil, dafs jener von Achilleus erlegt wurde und noch dazu sein Leichnam geschändet und um die Stadtmauern geschleift. Und da er wiederum wufste, dafs es ein Grab Hektors giebt und dafs ihm von den Bürgern göttliche Ehren erwiesen werden, so berichtet er, dafs die Leiche auf Befehl des Zeus ausgeliefert wurde, nachdem ein Lösegeld bezahlt war: bis dahin habe Aphrodite und Apollon für Erhaltung des Leichnams gesorgt." Offenbar ist es in diesen Sätzen die Absicht des Redners, ganz kurz den Inhalt der letzten Iliasbücher abzuthun, um dann in seiner Geschichte fortzufahren. Es werden nur die Hauptthatsachen erwähnt und als weitere Lügen hingestellt, die aus jener Hauptlüge sich mit Notwendigkeit ergaben. Dem Zweck des Redners würden diese Sätze vollkommen genügen. Er hat sich ja auch sonst nicht die Pflicht auferlegt, der homerischen Erzählung bis in alle Einzelheiten nachzugehen und sie zu widerlegen. Auch das folgende bis § 106 *ποιήσας τὸν θάνατον* möchte ich, im Widerspruch mit meiner Ausgabe, jetzt für ächt halten. Ich nahm damals Anstofs daran, dafs hier unrichtig von Homer gesagt wird: *τὸν Ἀλέξανδρόν φησιν ἀποκτεῖναι αὐτόν.* Es ist dies ein allzu ungenauer Ausdruck der Thatsache, dafs *X* 360 der sterbende Hektor dem Achill weissagt: er werde durch Paris und Phoibos Apollon ums Leben kommen. Jetzt bin ich geneigt, dem Dio diese Ungenauigkeit zuzutrauen, wegen der Schlufsworte von § 103 und der Anfangsworte von § 104, die anzudeuten scheinen, dafs wirklich von dem Tode Achills geredet werden sollte. Bis zu den Worten *ποιήσας τὸν θάνατον* § 106 reicht also ein ununterbrochener Zusammenhang. Hier ist ein Abschlufs der kritischen Betrachtung gewonnen. Es könnte nun gleich mit den Worten: *τὰ δὲ πράγματα οὕτως εἶχεν* zur Fortsetzung der „wahren Geschichte" übergegangen werden (vgl. § 110 extr. § 111 ff.). Statt dessen folgt eine neue, viel ausführlichere Wiedergabe der letzten Iliasbücher, die Dio unmöglich neben der schon besprochenen geben konnte. Nachdem

bereits der Tod Achills durch Paris berichtet war, geht es weiter: τέλος δὲ προάγει ἤδη τεθνηκότα τὸν Ἀχιλλέα καὶ ποιεῖ μαχόμενον. Das τέλος δὲ zeigt, dafs diese Worte bestimmt waren, sich an die Besprechung der homerischen Patroklie direct anzuschliefsen, die in § 103 endet. Sonst würde ja auch ἤδη τεθνηκότα auf den soeben berichteten Tod Achills durch Paris bezogen werden müssen. Zu dem Abschnitt § 103 μάλιστα μὲν οὖν bis 106 ποιήσας τὸν θάνατον stehen §§ 106 τέλος δὲ bis § 110 θαρροῦντες ἔγραφον im Verhältnis des Parallelismus. Es sind Dubletten, wie sie durch Benutzung abweichender Nachschriften von seiten des Herausgebers in den Context der Rede gelangen konnten. Dafs diese Hypothese, die durch §§ 22—24 nahe gelegt wird, richtig ist, lehren folgende Erwägungen. Neben einander konnten beide Abschnitte nicht stehen, weil kein vernünftiger Grund den Redner veranlassen konnte, den Tod Hektors und die Auslösung des Leichnams zweimal zu besprechen. Der Zweck ist beidemal derselbe: die Unglaubwürdigkeit dieser Geschichten darzuthun. Das leistet die erste kürzere Fassung bei aller Knappheit ebensogut wie die längere. Das Verhältnis der beiden Abschnitte ist auch nicht derartig, dafs man den kürzeren als eine voraufgeschickte summarische Übersicht auffassen könnte, die durch den längeren detaillirt und ausgeführt wird. Schon die Anknüpfung mit τέλος δὲ schliefst das aus. Es kommt hinzu, dafs sie unter einander in Widerspruch stehen. Denn die erste Fassung läfst den Homer die Tötung Achills durch Paris erzählen (§ 105 τὸν Ἀλέξανδρόν φησιν ἀποκτεῖναι αὐτόν), während die zweite Fassung § 109 ausdrücklich hervorhebt, Homer habe den Tod Achills nicht erzählt; denn er habe sich geschämt, den Toten nochmals umbringen zu lassen. Die beiden Fassungen, die sich so widersprechen, waren also nicht bestimmt, neben einander zu stehen, sondern die eine sollte an die Stelle der andern treten. Dadurch ist die Interpolationshypothese von vornherein ausgeschlossen. Es bleibt nur die Annahme übrig, durch die ich die ähnliche Erscheinung in §§ 22—24 erklärt habe, die Annahme, dafs der Herausgeber verschiedene Nachschriften der Reden neben einander benutzte, die deswegen so stark von einander abwichen, weil Dio selbst bei der Wiederholung der Rede den Wortlaut modificirt hatte.

Es folgt ein ungewöhnlich langer Erzählungsabschnitt § 111—124. Nach dem Tode Achills geben die Griechen die Hoffnung auf, Troia zu erobern. Am liebsten würden sie sogleich in ihre Heimat zurückkehren. Nur weil sie dann eine Offensive von seiten der Troer zu erwarten

hätten, setzen sie den Krieg fort, um wenigstens einen leidlichen Frieden zustande zu bringen. In den erneuten Kämpfen, die nun folgen, erleiden auch die Troer empfindliche Verluste, die sie zum Friedensschlufs geneigt machen. Der Friede kommt zustande. Es wird beschworen, dafs künftig weder die Griechen gegen Asien noch die Troer gegen die an dem Vertrag beteiligten griechischen Landschaften einen Angriffskrieg unternehmen werden. Das hölzerne Pferd wird als Sühnegeschenk von den Griechen der ilischen Athena dargebracht. Die Griechen ziehen ab, Helena heiratet den Deiphobos, Priamos geniefst einen friedlichen Lebensabend, stirbt eines natürlichen Todes und hinterläfst die Herrschaft dem Skamandrios. — In dieser Erzählung ist an einer Stelle eine deutliche Spur doppelter Recension geblieben; ich meine die zweimalige Erwähnung der tötlichen Verwundung des Memnon in § 117: *ἐτρώθη δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Μέμνων ὑπὸ τοῦ Ἀντιλόχου καὶ ἀποκομιζόμενος τραυματίας τελευτᾷ κατὰ τὴν ὁδόν. [συνέβη δὲ καὶ τοῖς Ἀχαιοῖς εὐημερῆσαι τότε ὡς οὐ πρότερον. ὅ τε γὰρ Μέμνων μέγα ἀξίωμα ἔχων ἐτρώθη καιρίως] τήν τε Ἀμαζόνα ἀπέκτεινε Νεοπτόλεμος* etc. Die zweite Fassung, die ich in Klammern eingeschlossen habe, ersetzte die ausgeschriebenen Worte vor der Klammer. Sie ist die bessere von beiden. Aber auch die erste ist unanstöfsig. Interpolation scheint mir ausgeschlossen.

Es folgt § 124 med. *ταῦτα δὲ ἔχοντα* der zugehörige argumentirende Abschnitt, der passend eingeleitet wird durch den Satz: „Ich weifs wohl, niemand wird an die Wahrheit dieser meiner Erzählung glauben; alle werden sie für erlogen halten, mit Ausnahme der Verständigen, nicht allein die Griechen, sondern auch ihr. Denn gegen Verleumdung und lange Zeit eingewurzelten Irrtum ist schwer aufzukommen. Doch überleget euch einmal, wie lächerlich die entgegengesetzte Darstellung ist, sobald man einmal absieht von der herrschenden Meinung und Voreingenommenheit." Der Ausdruck *τἀναντία* ist zwar hier nicht so angemessen wie in § 54 *σκόπει δὲ τὴν εὐήθειαν τοῦ ἐναντίου λόγου*. Doch will ich daraus keinen Verdacht gegen die Ächtheit dieses Satzes ableiten. Dagegen unterliegen die folgenden §§ 125—129 den schwersten Bedenken. Zunächst zerfällt das Ganze in zwei parallel laufende Abschnitte, die sich zum Teil Satz für Satz entsprechen, zum Teil aber auch widersprechen. Die Entsprechung läfst sich so veranschaulichen:

1. *πρότερον δὲ ἕνα ἄνδρα πάντων ἡττωμένων ἱκανὸν γενέσθαι γυμνὸν ἐπιφανέντα τῇ φωνῇ τρέ-*	*ὁ μὲν Ἀχιλλεὺς προηττημένων τῶν Ἀχαιῶν οὐχ εἰς ἅπαξ οὐδὲ τῶν ἄλλων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς*

ψασθαι τοσαύτας μυριάδας, καὶ μετὰ τοῦτο ὅπλα οὐκ ἔχοντα, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λαβόντα νικῆσαι τοὺς μιᾷ πρότερον ἡμέρᾳ κρατοῦντας καὶ διώκειν ἅπαντας ἕνα ὄντα.	*ἑαυτοῦ στρατιᾶς, μόνος περιγενόμενος καὶ τοσοῦτον τὰ πράγματα μεταβαλών.*
2. *αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον τοσοῦτον ὑπερέχοντα ἀποθανεῖν, ὑπὸ τοῦ πάντων κακίστου τὴν ψυχήν, ὡς αὐτοί φασιν*	*αὐτὸς δὲ Ἕκτορα μὲν ἀποκτείνας, ὑπὸ δὲ Ἀλεξάνδρου ἀποθνήσκων, ὃς ἦν ὕστατος τῶν Τρώων, ὡς αὐτοὶ λέγουσι*
3. *ἄλλου τε ἀποθανόντος ἄλλον σκυλευθῆναι*	*Πατρόκλου δὲ ἀποθανόντος σκυλευόμενος ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ τὰ ἐκείνου ληφθέντα ὅπλα*
4. *μόνῳ δὲ ἐκείνῳ τῶν ἡγεμόνων μὴ γενέσθαι τάφον*	*ὁ δὲ Πάτροκλος οὐ ταφείς*
5. *ἄλλον δέ τινα τῶν ἀρίστων τοσαῦτα ἔτη πολεμοῦντα ὑπὸ μὲν τῶν πολεμίων μηδενὸς ἀποθανεῖν· αὐτὸν δὲ ὀργισθέντα ἀποσφάξαι, καὶ ταῦτα δοκοῦντα σεμνότατον καὶ πρᾳότατον εἶναι τῶν συμμάχων.*	*ἐπειδὴ δὲ Αἴαντος ἦν τάφος καὶ πάντες ᾔδεσαν αὐτὸν ἐν Τροίᾳ τελευτήσαντα, ἵνα δὲ μὴ ποιήσῃ τὸν ἀποκτείναντα ἔνδοξον, αὐτὸς αὐτὸν ἀνελών.*

Diese fünf Punkte folgen sich in beiden Fassungen in gleicher Reihenfolge. Der Umstand, dafs die zweite Fassung die Namen der Personen nennt, die in der ersten fehlen, erweckt den Anschein, dafs die zweite eine Erläuterung der ersten vorstellen soll, zumal sie mit den Worten *ταῦτα γάρ ἐστιν* etc. § 127 causal angeknüpft wird. Aber abgesehen von der rednerischen Ungeschicklichkeit eines solchen Verfahrens ist die Erklärung zu verwerfen wegen des in einem Punkte hervortretenden Widerspruchs zwischen beiden Fassungen:

κρυφθῆναι μὲν ἐν τῷ ἵππῳ στράτευμα ὅλον, τῶν δὲ Τρώων μηδένα αἰσθάνεσθαι τοῦτο μηδὲ ὑποπτεῦσαι, καὶ ταῦτα μάντεως οὔσης παρ' αὐτοῖς ἀψευδοῦς, ἀλλὰ κομίσαι τοὺς πολεμίους δι' αὐτῶν εἰς τὴν πόλιν.	*ἐν δὲ τῷ ἵππῳ τῷ ξυλίνῳ στράτευμα ἀνθρώπων ἀποκρυφθέν, οἱ δὲ Τρῶες ὑποπτεύσαντες μὲν τὸ πρᾶγμα καὶ βουλευσάμενοι κατακαῦσαι τὸν ἵππον ἢ διατεμεῖν, μηδὲν δὲ τούτων ποιήσαντες, ἀλλὰ πίνοντες καὶ καθεύδοντες, καὶ ταῦτα προειπούσης αὐτοῖς τῆς Κασσάνδρας.*

Durch den Widerspruch in diesem einen Punkte (der in der ersten

Fassung am Anfang, in der zweiten richtiger am Schlufs berührt wird) ist bewiesen, dafs nicht beide Abschnitte neben einander stehen konnten. Aufserdem giebt es drei Möglichkeiten: es können entweder beide Fassungen oder eine oder keine von beiden von Dio sein.

Beide könnten nur in dem Sinne von Dio sein, wie wir dies bei den Dubletten in § 22—25 annahmen, nämlich so, dafs bei einer Wiederholung der Rede die zweite Fassung die erste ersetzte. In den beiden andern Fällen müfste ein Interpolator (oder gar zwei?) im Spiel gewesen sein.

Der Beweis, dafs weder beide Fassungen dionisch sind, noch auch nur eine von beiden, läfst sich aus gewissen Mängeln, die beiden gemeinsam sind, erbringen. Vor allem ist die Wiederholung längst abgethaner Dinge befremdlich. Der voraufgehende Erzählungsabschnitt beginnt mit der Abfahrt der griechischen Schiffe nach dem Tode Achills. Es folgt ihre Rückkehr, die Erneuerung der Kämpfe, der Tod des Aias und Antilochos, der Amazone und des Memnon, endlich der Friedensschlufs, die Weihung des hölzernen Pferdes und die Heimkehr. Diesen Dingen konnten als *τἀναντία* nur gegenübergestellt werden der Scheinabzug der Griechen nach Tenedos, die Überlistung der Troer durch das hölzerne Pferd, die Eroberung und Zerstörung Troias. Der Tod des Patroklos, Achills Auftreten als Rächer in den von Hephaistos geschmiedeten Waffen, sein Tod durch Paris waren schon in der vorigen Argumentation erschöpfend behandelt. Ja sogar der Selbstmord des Aias, der besser hierher zu passen scheint, war schon § 105 im gleichen Sinne erwähnt. Unmöglich können wir dem Dio einen so plumpen Verstofs gegen die in der ganzen Rede durchgeführte Disposition zutrauen. Besonders befremdlich ist es, dafs in beiden Fassungen von Patroklos' Verlust der Waffen und dem Fehlen seines Grabes erst nach der Erlegung Achills durch Paris die Rede ist. Höchst ungeschickt wirkt in der ersten Fassung, dafs nach dem Satz über das hölzerne Pferd mit *πρότερον δὲ* auf die frühere Zeit zurückgegriffen wird. Warum, fragt man unwillkürlich, hielt sich der Redner nicht an die Zeitfolge der Ereignisse? Ferner steht der Schlufssatz der ersten Fassung (*τὸν δὲ ποιητὴν προθέμενον — διελθεῖν*) in Widerspruch mit dem regierenden Satz aller dieser Infinitive: *σκοπεῖτε δὲ τἀναντία πῶς ἐστι γελοῖα.* Denn dafs Homer die Eroberung Troias nicht erzählt, kann doch unmöglich eine der voraufgehenden Erzählung entgegenstehende Thatsache genannt werden. Endlich hat sich die Form recapitulirender Aufzählung schon an einer andern Stelle der Rede ver-

dächtig erwiesen. — Während in dem Überlieferten allerhand Unwahrscheinlichkeiten hergezählt werden, die nicht an diese Stelle gehören, wird der Gegenstand selbst, den man hier in erster Linie behandelt zu sehen erwartet, die Eroberung Troias, in der ersten Fassung kaum gestreift, in der zweiten auch nicht erschöpfend behandelt. Natürlich mufste die Rede in dem Beweis, dafs Troia nicht von den Griechen zerstört wurde, ihren Höhepunkt erreichen. Hier mufste der Redner seine Kunst im ἐπιχειρεῖν entfalten. Es ist undenkbar, dafs er diesen Hauptpunkt in so dürftiger und stümperhafter Weise sollte erledigt haben. Freilich sind ja mit § 129 die Erwägungen über die Wahrscheinlichkeit der Zerstörung Troias in keinem Falle beendet. Auch die Nachgeschichte des Krieges, bei den Griechen wie bei den Troern, wird in § 130—144 hauptsächlich betrachtet, sofern sie Rückschlüsse auf den Ausgang des Krieges gestattet. Dieser Abschnitt kann also, obgleich das erzählende Element in ihm überwiegt, mit zu dem Beweis der Hauptthese gerechnet werden. Aber es ist nicht anzunehmen, dafs der Beweis durch Rückschlüsse den aus der Sache selbst zu führenden so stark und so einseitig überwog. Ich komme daher zu der Ansicht, dafs das in § 125—129 Überlieferte aus zwei Interpolationen besteht, die an Stelle des ächten Textes getreten sind. Von einem einzigen Interpolator kann das Ganze nicht herrühren, wegen des oben nachgewiesenen Widerspruchs. Die Verbindung der beiden Teile zu einer scheinbar einheitlichen Gedankenreihe, d. h. der Satz: *ταῦτα γάρ ἐστιν* u. s. w. in § 127, müfste dann von einem dritten herrühren. Dem Inhalte nach könnten § 128. 129 dionisch sein, aber der Form nach erscheinen auch diese Paragraphen des Redners unwürdig.

Die Aufnahme dieser beiden Interpolationen in unseren Text und das Fehlen der entsprechenden Teile des ächten Textes, kann auf doppelte Weise erklärt werden. Entweder hatte der den Interpolatoren vorliegende Text an dieser Stelle eine Lücke und ihr Bestreben war durch Ausfüllung dieser Lücke den Zusammenhang herzustellen; oder sie glaubten es besser machen zu können als Dio und ihre Interpolationen verdrängten den ächten Text. Das erstere scheint zunächst glaublicher, zumal es sich in § 81—83 offenbar um Ausfüllung einer Lücke handelt. Dagegen haben wir in § 68—70 med. einen Interpolator kennen gelernt, der nicht um fehlendes zu ergänzen, sondern aus eigenem rednerischem Trieb den dionischen Text durch eine Einlage erweiterte; und gerade mit jener Stelle zeigt die uns jetzt beschäftigende auffällige Verwandtschaft. Beide geben statt zusammenhängender Erörterung eine

Aufzählung der bei Homer angeblich vorkommenden Unwahrscheinlichkeiten, in der jedes einzelne Kolon möglichst kurz formulirt wird und die Form der Aufzählung dadurch dafs alle Kola mit δὲ angeknüpft werden, stark accentuirt wird. Diese Form, die den rhetorischen Zweck hat, von der grofsen Zahl der Gründe dem Hörer ein lebhaftes Gefühl zu erwecken, wird zwar auch von Dio selbst in den §§ 153. 154 angewendet. Aber was dort angemessen ist, wo es gilt den Ton zu steigern und der Rede einen effectvollen rhetorischen Abschlufs zu geben, ist an den beiden anderen Stellen geschmacklos. In § 68 ff. steht die Aufzählung nicht am Abschlufs eines Teils, sondern unterbricht eine ruhige sachliche Erörterung. Ähnlich ist das Verhältnis bei § 125—129. Denn von § 130 an wird der Beweis, dafs Troia nicht von den Griechen zerstört wurde, im Tone ruhiger Erörterung, ohne anaphorische Aufzählung, obwohl deren Verwendung auch hier nahe lag, fortgesetzt. Es wäre eine rhetorische Unschicklichkeit, dieser ruhigen mit Raisonnement vermischten Erzählung eine solche anaphorische Aufzählung vorangehen zu lassen. Weil beide Interpolationen diese Eigentümlichkeit gemein haben, möchte ich sie aus dem gleichen Streben nach Steigerung der rhetorischen Wirkung herleiten und nehme daher an, dafs es sich auch an der zweiten Stelle nicht um Ausfüllung einer Lücke handelt. Es ist dies, was ich rhetorische Interpolation genannt habe. Man mufs sich dabei der oben mitgeteilten Klagen Galens und Dios selbst über die willkürliche Abänderung ihrer Vorträge erinnern. Wenn der Herausgeber auf die Benutzung solcher interpolirten Exemplare der Rede angewiesen war, so spricht das wohl gegen das Vorhandensein einer authentischen Ausgabe.

Natürlich wird durch diese letzten Betrachtungen der Zweifel nahe gelegt, ob an den anderen Stellen, wo unser Text Dubletten enthält, beide Fassungen dem Autor gehören. Ist dies nicht der Fall oder wenigstens nicht sicher, so sind auch die Schlüsse ungültig, die wir aus dem Zustand der Überlieferung auf die Productionsweise des Redners gezogen haben. Woran sollen wir erkennen, ob der Autor selbst oder ein anderer die Rede in modificirter Form wiederholt hat? Den anderen werden wir in vielen Fällen an den Incongruenzen erkennen, die er unbewufst in das fremde Werk hineinträgt. Aber es kann ihm gelegentlich auch so gut gelingen, dafs dieses Kennzeichen versagt.

Diesem Einwand gegenüber mufs ich zugeben, dafs nicht in allen Fällen eine sichere Entscheidung möglich ist. Aber mit grofser Wahr-

scheinlichkeit wird man dem Autor selbst solche Modificationen zuschreiben dürfen, die zwecklos und doch durchaus unanfechtbar sind. Wer die Rede eines anderen auf Grund einer schriftlichen Vorlage wiederholt, wird Änderungen, Zusätze, Fortlassungen, nur aus bestimmten Gründen, zumeist um der rhetorischen Wirkung willen, sich erlauben. Dagegen ist eine rhetorisch zwecklose Variation des Wortlautes, wie wir sie in § 22—24 beobachtet haben, nur dem Autor selbst zuzutrauen. Darum bildet diese Stelle die festeste Grundlage unserer Hypothese.

In der Nachgeschichte des Krieges, die § 130—144 erzählt und zum Beweis der These benutzt wird, dafs Ilion nicht von den Griechen erobert wurde, ist der erste, die Griechen betreffende Teil in guter Ordnung (§ 130—136). Dagegen ist der zweite, die Trojaner angehende Teil (§ 137—144) vielleicht das merkwürdigste Beispiel des Nebeneinanderstehens paralleler Fassungen, das uns bisher begegnet ist. Denn wenn nicht alles täuscht, stehen hier nicht weniger als drei Darstellungen derselben Sache hintereinander. Dafs unter Aineias, Antenor, Helenos Colonieen von Troia ausgehen und fern von der Heimat mächtige Staaten gründen, wird dreimal erzählt und als Beweis für den dem troischen Volke günstigen Ausgang des Krieges ausgebeutet. Bei oberflächlichem Lesen kann man sich vielleicht der Täuschung hingeben, dafs die Wiederholungen nur aus einer gewissen Redseligkeit und Umständlichkeit des Autors hervorgehen, beabsichtigt sind und nichts gegen die Einheitlichkeit der Darstellung beweisen. Aber bei näherem Zusehen schwindet diese Täuschung. — Belehrend ist namentlich, was an verschiedenen Stellen über die Ansiedelung des Helenos gesagt wird. An der ersten Stelle (§ 137) heifst es, dafs Helenos *εἰς μέσην ἀφικόμενος τὴν Ἑλλάδα* König der Molosser und des Thessalien benachbarten Epirus wurde. Gerade an die Erwähnung von Hellas knüpft sich die weitere Betrachtung. „Ist es wahrscheinlich, dafs die Besiegten nach dem Lande der Sieger fuhren und bei ihnen als Könige herrschten, oder dafs im Gegenteil die Sieger zu den Besiegten kamen? Wie kommt es, dafs Aeneas, Antenor, Helenos, wenn sie aus dem zerstörten Troia flüchteten, nicht überallhin lieber flüchteten als gerade nach Hellas und Europa, dafs sie sich nicht lieber begnügten, in Asien ein Gebiet zu besetzen, statt gleich nach dem Lande derer ihre Fahrt zu richten, von denen sie aus ihrer Heimat vertrieben waren? Wie kommt es, dafs sie alle über grofse und berühmte Länder Könige wurden?“ Auch Hellas, geht es dann weiter, hätten sie in Besitz nehmen können. Doch enthielten sie sich dessen aus Achtung vor dem beschworenen Vertrage.

Immerhin nahm Helenos ein nicht geringes Stück davon hinweg, nämlich Epirus. — Hier liegt wenigstens in den Worten ein Widerspruch, den niemand hätte begehen können, der in einem Zuge den ganzen Abschnitt schrieb oder sprach. Nachdem nicht nur berichtet, sondern auch als das bezeichnende hervorgehoben war, dafs Helenos gerade nach Hellas ging und dort, mitten im Lande der angeblichen Besieger seines Volkes, ein Königreich gründete, konnte unmöglich fortgefahren werden: „sie hätten auch Hellas in Besitz nehmen können, unterliefsen es aber wegen des Vertrages." Denn durch diese Fassung des Satzes wird ja der Kernpunkt der voraufgehenden Betrachtung in Frage gestellt; und daran ändert es nichts, dafs gleich über Helenos ein einschränkender Zusatz gemacht wird. Die Incongruenz liegt im Ausdruck, nicht in der Sache. Sachlich ist es kein Widerspruch, dafs Helenos ein aufserhalb des Vertragsgebiets belegenes hellenisches Land besetzt, während das Vertragsgebiet selbst von ihm wie von den andern troischen Colonisten respectirt wird. Aber gerade das entscheidende Moment, dessen Erwähnung die Vereinbarkeit beider Thatsachen klarstellen würde, nämlich die Abgrenzung des Vertragsgebiets (vgl. § 122), wird hier nicht erwähnt. Daher ist in den Worten ein Widerspruch vorhanden. Helenos geht *εἰς μέσην τὴν Ἑλλάδα* und gründet dort ein Reich; und gleich darauf heifst es: sie hätten auch Hellas in Besitz nehmen können, *ἀλλ' ἀπείχοντο διὰ τοὺς ὅρκους*. Noch stärker macht sich die Incongruenz fühlbar, wenn man die griechischen Worte ansieht. Die Participialconstruction: *ἐξὸν αὐτοῖς καὶ τὴν Ἑλλάδα κατασχεῖν* konnte nicht so an die voraufgehende directe Frage: *πῶς δὲ ἐβασίλευσαν* u. s. w. angeschlossen werden. Das Particip kann weder causal noch concessiv gefafst werden. Es ist überhaupt keine innere Beziehung zwischen dem Inhalt der Participialconstruction und dem des Fragesatzes vorhanden. Dieser hat negativen Sinn: „wenn sie aus dem zerstörten Troia geflüchtet wären, hätten sie nicht Könige über grofse Länder werden können." Er bildet ein Glied in der Kette indirecter Beweise, die die Zerstörung Troias widerlegen sollen. Dagegen konnte der Inhalt der Participialconstruction nicht dieser Widerlegung dienen, also auch nicht dem Fragesatz subordinirt worden. Die Thatsache, dafs Helenos von dem eigentlichen Griechenland sich fernhielt, spricht nicht gegen die Zerstörung Troias; und dafs er es um des Vertrages willen that, konnte im Zusammenhange dieser Widerlegung nicht vorausgesetzt werden, weil es zum *demonstrandum* gehört.

Wenn so die beiden ersten Erwähnungen des Helenos nicht gut

zusammengehen, steht die dritte (§ 142) unzweifelhaft mit beiden in Widerspruch. Denn die Behauptung: *ὡς ἐφ' ἕτοιμον τὴν Ἑλλάδα πλεῦσαι αὐτὸν καὶ κατασχεῖν ὅλην τὴν ἔκσπονδον* stimmt nicht zu den Angaben der ersten und zweiten Stelle, die das Herrschaftsgebiet des Helenos auf Epirus und die Molosser beschränken. Nach § 122 waren aufser Epirus auch noch andere griechische Landschaften von dem Vertragsgebiet ausgeschlossen. Diese dritte Erwähnung des Helenos gehört zu einem wohl zusammenhängenden Abschnitt, der von § 140—144 med. *χωρία* reicht und die troischen Colonisationen ohne viel Raisonnement in pragmatisirender Geschichtsdarstellung erzählt. An sich würde man sehr geneigt sein, diesen Abschnitt neben dem früheren Bericht über diese Colonisationen als weitere Ausführung gelten zu lassen. Der Gedankengang wäre dann folgender: „Aeneas hat Italien, Helenos Epirus, Antenor das Veneterland colonisirt (§ 137). Das wäre nicht möglich gewesen, wenn sie das zerstörte Troia als Flüchtlinge verlassen hätten. In Wahrheit hat sich die Sache folgendermafsen zugetragen." Wenn nur nicht der Widerspruch inbetreff des Herrschaftsgebiets des Helenos diese Auffassung unmöglich machte! Es kommt hinzu, dafs die Anknüpfung des ganzen Abschnitts, § 140 in. *τὸν δὲ Ἕκτορά φασιν* u. s. w., nicht zu ihr stimmt. Es müfste irgendwie ausgedrückt sein, dafs nunmehr im Gegensatz zu der falschen Annahme, die in § 139 widerlegt wurde, der wirkliche Verlauf der Ereignisse erzählt werden soll. Dazu stimmt weder, dafs Hektors Name emphatisch vorangestellt wird, noch das *φασιν*, das ungeeignet ist, die geschichtliche Thatsächlichkeit zu der verbreiteten falschen Ansicht in Gegensatz zu stellen. Es ist also auch hier, ganz abgesehen von der Unvereinbarkeit des Inhalts, die Form der Anknüpfung keine befriedigende und wie vor *ἐξὸν* § 138, die Fuge kenntlich.

Ich komme daher zu dem Schlufs, dafs uns drei Fassungen des auf die troische Colonisation bezüglichen Abschnitts vorliegen. 1.) § 137—138 med. *ἀνωνύμων χωρίων*. Diese Fassung scheint im allgemeinen vollständig erhalten, nur dafs wohl, wie ich schon in meiner Ausgabe vermutete, eine Erwähnung Antenors nach *Εὐρώπης* ausgefallen ist. Denn es ist unschicklich, dafs der Name Antenors in dem erzählenden Teile fehlt und dann in dem argumentirenden unerwartet auftaucht, der doch aus jenem seinen Stoff nimmt. Ein wiederholtes *τοῦτο δὲ* konnte den Ausfall veranlassen. Davon abgesehen hat dieser Abschnitt vollkommene Autarkie. Er enthält alles wesentliche, was Dio über die troische Colonisation zu sagen hatte. Unzweifelhaft konnte sich an die Worte *ἀνωνύμων χωρίων* direct anschliefsen § 144 med. *ὅστις δὲ μὴ πείθεται τούτοις*

u. s. w. 2.) § 138 med. *ἐξὸν αὐτοῖς* u. s. w. — 139 *δυνατὸν γενέσθαι.* Wenn wir diesen Abschnitt an den Anfangssatz des § 137 *τὰ μὲν δὴ — ἐγένετο* anschliefsen, so entsteht ebenfalls eine in sich abgeschlossene, alles wesentliche enthaltende Darstellung. Man wird nicht leugnen können, dafs die Participialconstruction *ἐξὸν αὐτοῖς καὶ τὴν Ἑλλάδα κατασχεῖν* sich an den Satz: *τὰ δὲ τῶν Τρώων — ἐπικυδέστερα ἐγένετο* weit passender anschliefsen würde, als an den jetzt vorausgehenden Fragesatz. Sollte Jemand diesen Anschlufs nicht ganz befriedigend finden, so könnte ein Sätzchen, das die troische Colonisation im allgemeinen ohne Namennennung charakterisirte, ausgefallen sein. Nötig scheint mir diese Annahme nicht. Auch diese Fassung, wie die erste, besteht aus Bericht und Argumentation. Erst wird das Schicksal der drei troischen Führer kurz angegeben (was ganz überflüssig gewesen wäre, wenn § 137 vorausgegangen war), dann folgt die Beweisführung. Den Worten: *πῶς — οὐδὲ τόπον τινὰ ἠγάπων καταλαβόντες τῆς Ἀσίας* aus der Beweisführung der ersten Fassung entspricht hier: (*εἰκὸς ἦν*) *ἀγαπᾶν εἴ τις αὐτοὺς εἴα κατοικεῖν.* Diese Wiederholung des gleichen Motivs wäre befremdlich, wenn eine einheitliche Darstellung vorläge. Die Schlufsworte: *ἀλλὰ τὸ γενόμενον δυνατὸν γενέσθαι,* die wegen ihrer Abgeschmacktheit nicht von Dio selbst herrühren können, scheinen mir bestimmt, zu dem folgenden Abschnitt eine Brücke zu schlagen. Es ist wohl gemeint: „die Colonisation durch Flüchtlinge ist, wie soeben erwiesen, unmöglich; das Geschehene hingegen (was sogleich erzählt werden soll) ist möglich.“ Dafs sich Dio so albern und unlogisch nicht ausdrücken konnte, ist ohne weitere Beweise klar. Wohl aber konnte ein Interpolator auf diese Weise die Fuge zu verschmieren suchen. — Diese zweite Fassung ist nicht allein die kürzeste, sondern auch die schlechteste; namentlich der Satzbau in § 139 läfst zu wünschen übrig. Schwerlich rührt sie, wie die beiden andern, von Dio selbst her. 3.) § 140—144 med. *χωρία.* Dieser Abschnitt kann nicht ohne weiteres an den gemeinsamen Kopf aller drei Fassungen § 137 *τὰ μὲν δὴ — ἐπικυδέστερα ἐγένετο* angeschlossen werden. Es ist dazu nötig, *γάρ* für *δέ* herzustellen. Auch in § 137 wird ja der Bericht über die Colonisation mit *τοῦτο μὲν γάρ* angeschlossen. Das *φασιν* ist nun nicht mehr anstöfsig. Aber Bedenken gegen die Autarkie dieses Abschnitts könnten noch erwecken die Worte in § 140 *οὕτω δὲ τὴν ἀποικίαν στεῖλαι.* Denn da, nach unserer Hypothese, von dem Auszug des Aeneas bisher noch nicht die Rede war, ist der bestimmte Artikel unangemessen. Man könnte zwar *τὴν ἀποικίαν* als „die allbekannte

Colonie des Aeneas" erklären. Dafs sich's um Aeneas handelt, ist ja bereits gesagt. Aber ich würde doch vorziehen, den Artikel zu streichen. Seine spätere Hinzufügung erklärt sich leicht, weil in dem überlieferten Text schon an zwei früheren Stellen von dieser Colonie die Rede war. Mit diesen beiden Änderungen würde ich auch den dritten Abschnitt für eine vollständige und dem Zweck des Redners genügende Darstellung der troischen Colonisation halten. Es fehlt allerdings die den beiden ersten Fassungen gemeinsame Argumentation, dafs Flüchtlinge eine so erfolgreiche Colonisation nicht hätten ausführen können. Aber die Worte in § 142: *οὕτως δὴ τὴν ἀποικίαν γενέσθαι ἀπὸ ἰσχύος καὶ φρονήματος ὑπό τε ἀνθρώπων εὐτυχούντων* enthalten *implicite* dieses Argument und sind vollkommen verständlich, auch wenn die Unwahrscheinlichkeit der entgegenstehenden Auffassung nicht vorher jene Besprechung gefunden hatte, auf die sie in dem überlieferten Text zurückzudeuten scheinen.

Nachdem wir uns durch die sophistische Epideiktik unsers Autors hindurchgearbeitet und bei Werken lange verweilt haben, deren absoluter litterarischer Wert gering ist und deren gerechte Würdigung aus dem Zeitgeschmack uns schwer fällt, freuen wir uns, ihm auf einem andern Felde zu begegnen und ihn Töne anschlagen zu hören, denen wir lieber unser Ohr leihen. Es bleiben uns noch zwei Werke zu besprechen, die sich zwar durchaus im Rahmen der sophistischen Redekunst halten, aber nicht jener spielerischen Epideiktik angehören, die uns bisher hauptsächlich beschäftigt hat: die 46. und die 31. Rede. Sie erinnern uns daran, dafs zum sophistischen Ideal mehr gehört als jene Schönrednerei. Wenn diese auch in der Ausübung überwiegt, der Theorie nach ist der Sophist vom *πολιτικὸς ἀνήρ* und von dem „Redner" Quintilians nicht verschieden. Dio war auch in seiner rein sophistischen Zeit kein blofser Prunkredner. Er beteiligte sich an der Verwaltung seiner Vaterstadt, bekleidete Gemeindeämter, war als Sachwalter thätig, und nur wenn weder eigne noch städtische Angelegenheiten ihn in Prusa festhielten, führte er sein Talent spazieren. Es mufs uns sehr willkommen sein, in der 46. Rede ein Erzeugnis seiner sophistischen Zeit zu besitzen, das ihn uns von dieser neuen Seite zeigt.

Die 46. Rede. Die 46. Rede trägt den Titel *πρὸ τοῦ φιλοσοφεῖν ἐν τῇ πατρίδι*. Natürlich kann man die Angabe des Titels nicht als Zeugnis für die frühere Abfassung der Rede verwerten. Die Reden tragen notorisch grofsenteils unrichtige Titel. Der Urheber jener Überschrift hat es sicherlich nur aus der Rede selbst herausgelesen, dafs sie aus der Zeit

vor Dios Bekehrung stammt. So gut wie er, müssen auch wir die Merkmale der ersten Epoche entdecken können; und wenn wir sie nicht entdecken oder was ihm als solches erschien, anders deuten, werden wir seine Vermutung verwerfen. Es zeigt sich aber, dafs die Notiz von einem verständigen, fein beobachtenden Manne stammt; unzweifelhaft hat er richtig geschlossen.

Die Hauptstelle, die allein zur Entscheidung ausreicht, stelle ich voran. In § 7. 8 sagt Dio: „Ich persönlich aber bin zwar kein übergewaltiger Redner, aber doch — das glaub' ich sagen zu dürfen — nicht der allergeringste in dieser Kunst. Giebt es nun einen, dem ich durch Reden Kummer bereitete? Hab' ich den friedlichen Bürger in Händel verwickelt oder gegen ihn gehetzt? Hab' ich einen in Gefahr gebracht, sein Vermögen einzubüfsen, weil es des Kaisers sei, oder als Sachwalter an einem Clienten Verrat geübt?" Der Zusammenhang, in dem sich diese Sätze finden, ist eine Beweisführung des Redners, dafs von früher her nichts gegen ihn vorliege, was ihm Hafs oder Mifstrauen des Demos zuziehen könnte. Unmittelbar vorher hat er betont, dafs er als reicher Grundbesitzer sich niemals gegen seine Gutsnachbarn Übergriffe erlaubt hat. Weder seine materielle noch seine geistige Überlegenheit hat er zur Schädigung eines Mitbürgers gemifsbraucht. Die geistige Überlegenheit, um die sichs dabei allein handelt, ist sein rednerisches Können. Es geht aus dem Zusammenhang klar hervor, dafs sich Dio hier, wenn auch in bescheidener Form, wie es der Anstand forderte, als einen anerkannt tüchtigen Redner bezeichnen will. Wenn Dio, als er diese Worte sprach, bereits den Namen eines Philosophen beansprucht hätte, so würde er sich nicht mit dieser Bestimmtheit als Redner bezeichnet haben. Wenn er später als Philosoph mit Bescheidenheit von seinem rednerischen Können spricht — und er thut es wiederholt — so spricht er sich nicht nur das höchste Mafs der δεινότης, sondern jede bemerkenswerte Fertigkeit im Reden ab. Er will durch die Sache wirken und betrachtet Stil und Darstellung als etwas, das sich aus der Sache von selbst ergiebt. Inwieweit dieses Vorgeben aufrichtig ist, das ist eine andere Frage. Aber schwerlich trügt das Gefühl, dafs eine selbstbewufste Äufserung über sein rednerisches Können, wie es die vorliegende trotz aller scheinbaren Bescheidenheit ist, Dio dem Philosophen übel anstehen würde. Die Versicherung, dafs er als Sachwalter nie an einem Clienten Verrat geübt habe, hat nur dann Sinn, wenn Dio damals wirklich als Sachwalter thätig war. Nach seiner Verbannung ist das nicht mehr der Fall gewesen, wie aus

or. 43 § 6 hervorgeht. — Ein weiteres Indicium ist die Bemerkung in § 13 ἤρκει δέ μοι τὴν γυναῖκα καὶ τὸ παιδίον λαβόντα ἀποχωρεῖν. Sie zeigt, dafs Dio damals nur ein Kind hatte und dafs es sich noch in zartem Alter befand. Da in anderen der bithynischen Reden ein erwachsener Sohn Dios vorkommt, der schon alt genug ist, um höhere Gemeindeämter zu bekleiden, so dürfte unsre Rede zum mindesten zwanzig Jahre älter als jene andern sein. Als Dio einige Zeit nach seiner Restitution die 47. Rede hielt, hatte er mehrere Kinder (§ 6). — Ferner deutet die Auseinandersetzung des Redners über seine Vermögensverhältnisse in § 5. 6 auf frühe Abfassung der Rede. Ich will gleich den Hauptpunkt hervorheben: seine relativ ungünstige Vermögenslage leitet der Redner ausschliefslich von den beim Tode des Vaters obwaltenden Vermögensverhältnissen her. Gehörte die Rede der nachexilischen Zeit an, so würde er nicht versäumt haben, die durch lange Abwesenheit des Herrn herbeigeführte Zerrüttung seines Vermögens, wie in or. 47 § 21. 45 § 11 und anderwärts, zu betonen. Als er die 46. Rede hielt, war zwar schon einige Zeit verstrichen, seit er und seine Geschwister die Erbschaft des Vaters angetreten hatten, aber den auf sein Erbteil entfallenden Teil der Schulden hatte er noch nicht ganz abgetragen. Auch die in § 9 erwähnten Bauten, die dem Volke als Beweise seines Reichtums galten, passen nicht in die nachexilische Zeit. Für den Weltmann ist es ein ganz richtiges Raisonnement, dessen sich Dio bedient: „wenn ich mir auf meinem Grundstück, das ich für teures Geld erworben habe, eine Säulenhalle baue, was gehts euch an?“; dem „Philosophen“ würde man erwidert haben, dafs solche Luxusbauten dem übel anstehen, der andern Einschränkung der Begierden auf das Mafs der natürlichen und notwendigen Bedürfnisse predigt. — Auch darauf ist zu achten, dafs Dio so lange bei den Antecedentien seiner Familie verweilt. Als der Sohn seines Vaters fordert er rücksichtsvolle Behandlung; eigne Verdienste um das Wohl der Bürgerschaft macht er nicht geltend, oder doch nur das negative Verdienst, weder von seinem Besitz noch von seinem Talent einen gemeinschädlichen Gebrauch gemacht zu haben. „Meinen Vater“, sagt er § 2, „lobt und preist ihr bei jeder Gelegenheit als einen guten Bürger. Wisset, dafs ihm mit diesen Lobeserhebungen ganz und garnicht gedient ist; sondern wenn ihr uns, seinen Söhnen, Achtung erweist, dann ehrt ihr auch sein Andenken.“ Wer hört nicht hier den noch jungen Mann heraus, der Zutrauen fordert um seines Vaters willen, aber noch nicht auf eigne Leistungen sich berufen kann?

Also hatte jener antike Leser oder Herausgeber Recht, der dem

Titel die Worte πρὸ τοῦ φιλοσοφεῖν beifügte. Synesius (Vol. II p. 316, 13) fand in seiner Ausgabe mehreren dionischen Werken solche Vermerke beigefügt. In unsern Handschriften hat sich nur diese einzige erhalten. Wir dürfen wohl noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, dafs die Rede einer relativ späten Zeit vor Dios Verbannung angehört. Man merkt, dafs er kein jugendlicher Anfänger mehr ist, sondern ein kraftbewufster Mann, der sich durch die Wut des Pöbels nicht einschüchtern läfst und im Verkehr mit dem Volke den rechten Ton zu treffen weifs. Er ist bereits ein namhafter Redner, als Sachwalter erprobt. Die Anspielung auf das Delatorentum (ἣ περὶ τῆς οὐσίας ἐποίησα κινδυνεῦσαί τινα, ὡς Καίσαρι προσηκούσης) hat nur unter einer Regierung Sinn, die dieses Unwesen ermutigte oder duldete. Das war unter Vespasian und Titus wohl kaum der Fall. Es führt auf die Anfänge der Regierung Domitians. — Schon oft hat Dio seit dem Tode des Vaters selbst Leiturgieen geleistet (§ 6); er ist Gatte und Familienvater; dafs er seit einer Reihe von Jahren im Besitz des väterlichen Vermögens ist, zeigt auch die Angabe in § 8: nur selten in besonders fruchtbaren Jahren sei er in der Lage gewesen, Getreide zu verkaufen.

Die Veranlassung der Rede ist im allgemeinen klar. Durch eine Teuerung der Brotpreise kommt der Hafs des Proletariats von Prusa gegen die Klasse der Reichen und Privilegirten zum Ausbruch. Besonders richtet sich dieser Hafs gegen Dio und einen andern reichen Bürger, dessen Name in der dionischen Rede vorkam, in dem überlieferten Texte aber getilgt ist. Man hielt sie für die Reichsten und insofern für moralisch zur Hülfleistung verpflichtet oder man schrieb ihnen in irgendwelcher Form eine Mitschuld bei der Verursachung des Notstandes zu. Die Rädelsführer des Aufstandes hetzten gegen Dio, indem sie auf seine kostspieligen Bauten, besonders eine Säulenhalle wiesen, die er sich vor kurzem hatte errichten lassen. „Er," hiefs es da, „kann Prachtbauten errichten, während wir Hungers sterben." Ein Pöbelhaufe rottete sich zusammen, um die Häuser Dios und jenes andern Bürgers zu demoliren und sie selbst samt ihrem Hausgesinde zu massacriren. Wer in diesem Augenblick aus den bedrohten Häusern sich hervorgewagt hätte, wäre mit Steinwürfen begrüfst worden. Man rief schon nach Feuer, um Dios Haus in Brand zu stecken, als eine plötzliche Panik sich der Menge bemächtigte. Im Eifer ihres Vorhabens hatte sich die Volksmasse in eine sehr enge Gasse hineingedrängt, einen sogenannten „angiportus" (στενωπός), der Dios Haus von dem des Nachbars trennte. Da fiel es Jemandem bei: wenn die Verteidiger des

Hauses Ernst machten, würde kein Mensch aus dieser Enge entrinnen; wir wären gefangen wie in einer Mausefalle. Todesangst löste jetzt die tobende Wut ab. Schnell räumte man die Gasse und das Haus war gerettet. — Am folgenden Morgen beriefen die Autoritäten eine Volksversammlung, um über die zur Abhülfe des Notstandes geeigneten Mafsregeln zu beraten (*ἐπιμελεῖσθαι τῆς ἀγορᾶς*). In dieser Versammlung ist die 46. Rede gehalten. Die Erbitterung gegen Dio und jenen andern Bürger dauert noch fort und kommt in Zurufen und Rede zum Ausdruck. Aber es ist doch bereits eine Ernüchterung eingetreten und die Besseren schämen sich ihrer Beteiligung an dem gestrigen Krawall. Diese Ernüchterung und Scham sucht Dio durch seine Rede zu verstärken, um der Wiederkehr ähnlicher Auftritte vorzubeugen; die Erbitterung gegen seine Person sucht er als grundlos zu erweisen. Er ist sich weder einer Mitschuld an dem Notstande bewufst, noch glaubt er in erster Linie zur Hülfleistung verpflichtet zu sein. Es sind andere da, reicher als er, die noch keine Leiturgieen geleistet haben. Doch deutet er an, dafs er die *ἐπιμέλεια τῆς ἀγορᾶς* übernehmen würde, wofern er nur in ordnungsmäfsiger Weise durch Handmehr dazu erwählt würde. — Interessant ist, dafs er weit von sich weist, auch für seinen Leidensgefährten zu reden (*καὶ μηδεὶς ὑπὲρ ἐκείνου με φῇ λέγειν*). „Ich meine zwar", setzt er hinzu, „dafs man selbst gegen den Ungerechten nicht mit solcher Hitze und Übereilung vorgehen dürfte; doch will ich mich begnügen, für mich zu reden." Man hört aus diesen Worten heraus, dafs Dio die Schuld seines Leidensgefährten nicht in Abrede stellen will. Er rechnet ihn wirklich zu den *ἀδικοῦντες*. Auch in den Augen des Volkes ist jener der schwerer belastete. Nur so erklärt es sich, dafs Dio seine Sache von der des andern reinlich scheidet. Es liegt nahe, in jenem einen politischen Gegner und Nebenbuhler Dios zu vermuten.

Der Reiz, den diese Rede und die andern bithynischen auf jeden sachverständigen Leser ausüben, beruht darauf, dafs wir uns unmittelbar in die concrete Wirklichkeit des antiken Lebens hineinversetzt fühlen. Es werden nicht viel Worte gemacht. Kurz und treffend wird vorgebracht, was die Gelegenheit fordert. Die Rede will natürlich und unmittelbar scheinen. Darum fehlen agonistisch zugespitzte Enthymeme und der conventionelle Figurenschmuck wird sparsam verwendet. Die Meisterschaft des Redners zeigt sich schon hier vor allem im Ethos, in dem guten Klang, der durch Paarung der Stärke mit der Milde hervorgebracht wird. Der Ton hält die Mitte zwischen dem des Angeschul-

digten, der sich verteidigt, und dem des Führers und Lehrmeisters, der durch überlegene Haltung imponiren will. Im Fortgang der Rede geht die Verteidigung immer mehr in Vorwurf und Zurechtweisung über. Die erste Hälfte der Rede (§ 2 *περὶ μὲν γὰρ* — § 9 incl.) enthält die Verteidigung des Redners, die zweite (§ 10 — Schlufs) Vorwürfe gegen das Volk. Aber durch die Voranstellung des in sehr überlegenem Tone gehaltenen Prooemiums, das in eine an Dios spätere Weise anklingende Sentenz ausläuft, wird auch dem ersten Teil der Schein der Demütigung genommen; und durch den väterlich warnenden Ton des Epilogs wird die Bitterkeit des zweiten Teils gemildert. Das Volk, zu dem der Redner so zu reden wagt, ist ja nicht das souveräne Volk der Demokratie, sondern das arme, rechtlose Volk der aristokratischen Verfassung, das nicht nur von den privilegirten Standesgenossen des Redners regiert wird, sondern auch noch vor dem Zorn der Reichsregierung beben mufs und wenn es sich einmal zu leidenschaftlichem Handeln aufrafft, alsbald wieder an seine Ohnmacht erinnert wird.

Bedeutung der 46. Rede für Dios Entwicklung.

Man erkennt, dafs die praktischen Aufgaben, die ihm das Leben seiner Gemeinde stellte, schon damals in Dios Leben eine Hauptrolle spielten. Sie bildeten für ihn die Wurzeln seiner Kraft und neben dem Spiel der Kunst ein gesundes Element sittlicher Thätigkeit, das ihn davor bewahrte, in der Eitelkeit des sophistischen Treibens unterzugehen. Hieraus entwickelte sich auch seine spätere, über das sophistische Ideal hinauswachsende Thätigkeit. Die Erfahrungen des bürgerlichen Lebens regten ihn an, tiefer über die Bedingungen nachzudenken, von denen das Wohl und Wehe der Staaten wie der einzelnen Menschen abhängt. Schon in der 46. Rede spricht er einen Gedanken aus, der ohne philosophisch zu sein, seine theoretische Beschäftigung mit den politischen Problemen verrät. Mit Bezug auf den Krawall des vorigen Tages sagt er: „vor allem lafst euch sagen, dafs ihr mit euren Steinen und eurem Feuer, in denen ihr furchtbare Waffen zu besitzen glaubt, niemandem imponirt; durch solche Mittel seid ihr nicht stark, sondern zeigt nur eure Schwäche; oder haltet ihr die Macht von Räubern und Rasenden für wahre Macht? Die Stärke von Staat und Volk beruht auf andern Bedingungen, vor allem auf Vernunft und Recht.“ Man braucht nicht einem philosophischen System anzuhängen, um das zu sagen. Aber wer Dios spätere Gedanken über Moral und Politik kennt, wird hier ihren Keim nicht übersehen. Es widerspricht aller Wahrscheinlichkeit, dafs ein Mann in reifem Lebensalter blofs durch äufseres Schicksal, wie es Synesius darstellt, zum Philosophen umgeschaffen wird. Die Entwicklung

mufs eine allmähliche gewesen sein. Mit zunehmender Reife erkannte Dio die Hohlheit des sophistischen Treibens. Die Augenblickserfolge befriedigten ihn nicht mehr. Er wollte etwas dauernd wertvolles schaffen. Dazu bot ihm in erster Linie seine Stellung in Prusa Gelegenheit. Aber auch seinen rednerischen Vorträgen in anderen Städten suchte er allmählich einen tieferen Inhalt zu geben. Als ein Document dieser Entwicklung betrachte ich die rhodische Rede.

Rhodiaca. Die rhodische Rede zeigt auf den ersten Blick viel Ähnlichkeit mit den andern Städtereden, die der philosophischen Epoche Dios angehören. So sieht auch die eben besprochene 46. Rede den andern bithynischen Reden äufserlich ähnlich. Bei genauer Untersuchung wird man finden, dafs Reden wie die Alexandrina, die beiden tarsischen Reden, die Rede in Kelainai in Phrygien oder die olympische und die athenische Rede mit der rhodischen Rede nicht auf eine Stufe zu stellen sind.

Es ist wahr, auch in der rhodischen Rede tritt Dio einer ganzen Stadt als pädagogischer Ratgeber gegenüber und sucht sie durch die Macht der Rede zur Abstellung eines Mifsbrauchs, den er in ihrem Leben beobachtet hat, zu bestimmen. Dennoch zeigt sich in dem Auftreten des Redners, in dem Geist und Inhalt der Rede, in ihrer künstlerischen Form derselbe tiefgreifende Unterschied von den genannten philosophischen Vorträgen, der überhaupt zwischen sophistischen und philosophischen Vorträgen stattfindet. Das Bestreben an und für sich, Gebrechen des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens zu kritisiren, ist auch den Sophisten nicht fremd. Von Polemon, der uns als Typus der zweiten Sophistik gelten darf, hebt Philostratus ausdrücklich hervor (vit. soph. p. 227): *καὶ μὴν καὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις δημοσίᾳ ἐπιπλήττων καὶ κατὰ σοφίαν πλεῖστα νουθετῶν ὠφέλει, ὕβριν τε ὁμοίως ἐξῄρει καὶ ἀγερωχίαν πᾶσαν.* Dieses Bestreben überschreitet also durchaus nicht die Grenzen des sophistischen Ideals. Aber die Ausführung ist eine verschiedene. Das zu zeigen, ist gerade die rhodische Rede Dios besonders geeignet.

Was zunächst das Auftreten des Redners betrifft, so lehren uns gleich die Anfangsworte der Rede, dafs er nicht als Philosoph auftritt. „Wahrscheinlich, ihr Männer von Rhodos, denken die meisten unter euch, ich sei gekommen, um mich in einer privaten Angelegenheit an euch zu wenden (*ὑπὲρ ἰδίου τινὸς πράγματος ἐντευξόμενον ὑμῖν ἀφῖχθαι*)." Das *ἴδιον πρᾶγμα* kann hier nur verstanden werden als private Angelegenheit des Redners. Aus dem weiteren Verlauf des Prooemiums geht unzweifelhaft hervor, dafs wir uns die Rede in der rho-

dischen Volksversammlung gehalten denken sollen. „Ihr werdet ungehalten sein," sagt er, „wenn ich, der ich weder Bürgerrecht bei euch besitze noch von euch dazu aufgefordert bin, mir erlaube euch zu raten, und zwar über einen Gegenstand, der garnicht auf der Tagesordnung steht (*συμβουλεύειν, καὶ ταῦτα ὑπὲρ οὐδενὸς ὧν σκεψόμενοι συνεληλύθατε*)." So heifst es auch in § 4: „wenn ich nun über einen der auf der Tagesordnung stehenden Gegenstände spräche, so würdet ihr nicht so grofsen Nutzen davon haben" u. s. w. Durch diese Äufserungen ist die Volksversammlung auf das bestimmteste als der Ort bezeichnet, für welchen die Rede geschrieben ist. Wir sollen uns vorstellen, dafs Dio sich in ordnungsmäfsiger Weise durch Meldung bei dem Präsidium Zutritt zu der Volksversammlung verschafft hat. Natürlich können nun die Bürger nichts andres annehmen, als dafs er dem Demos ein eignes Anliegen vortragen will. — Es versteht sich von selbst, dafs dies blofse Fiction ist. Das Volk, das zur Erledigung der laufenden Geschäfte versammelt war, konnte unmöglich eine so langathmige Expectoration über einen nicht auf der Tagesordnung stehenden Gegenstand sich gefallen lassen. Eine ähnliche Fiction findet sich in keiner der andern Städtereden. Überall tritt Dio ohne weiteres als philosophischer Prediger vor dem Volke auf. Ich meine hierin einen nicht blofs äufserlichen und willkürlichen Unterschied zu erkennen. Die Fiction hat ihren Grund darin, dafs Dio noch nicht durch seinen Philosophenberuf legitimirt ist, der Bürgerschaft einer fremden Stadt ins Gewissen zu reden. Alle anderen Städtereden Dios sind als wirklich gehaltene Vorträge zu denken, die von dem persönlichen Auftreten des Redners unabtrennbar sind. Dagegen wird bei der rhodischen Rede durch die erwähnte Fiction die Vermutung nahe gelegt, dafs sie von Haus aus nicht als ächte, lebendige Rede, sondern, wenn der Ausdruck gestattet ist, als Leserede geschaffen wurde. Wenn Dio als Philosoph, durch seine Tracht kenntlich gemacht, in Rhodos auftrat, so wufste Jedermann, was er von ihm und seinen Vorträgen zu erwarten hatte. Niemand konnte auf den Einfall kommen, dafs er *ὑπὲρ ἰδίου πράγματος ἐντευξόμενος* gekommen sei. Warum sollte also Dio dann erst einen Umweg einschlagen und die Maske eines fremden Privatmanns wählen, der sich Audienz beim Demos verschafft hat und nun, statt des erwarteten privaten Anliegens, eine Angelegenheit des rhodischen Staates zur Sprache bringt? Dies ist eine Form, die dem sophistischen Schriftsteller besser ansteht, als dem Philosophen. Der Sophist und Redner pafst sich den geltenden Formen des Staatslebens an; sie bilden für ihn eine selbstverständliche Voraus-

setzung, von der man nicht absehen kann. Der Philosoph hat das nicht nötig. Er steht auf einer höheren Warte. Er darf als solcher jede Frage des öffentlichen wie des privaten Lebens vor seinem Publicum zur Sprache bringen. Er braucht sich dazu eine staatsrechtliche Legitimation weder zu verschaffen noch zu fingiren.

Doch nehmen wir einmal an, die Fiction wäre rein willkürlich gewählt, es müfste doch zum mindesten, wenn der Redner Philosoph wäre, in dem Geist und Inhalt der Rede der philosophische Standpunkt hervortreten. Dies ist offenbar nicht der Fall. Bedarf es noch eines besonderen Beweises, dafs die Rede durchaus vom Standpunkt der gewöhnlichen Meinung ausgeht und auf den im herkömmlichen griechischen Staatsleben herrschenden Anschauungen und Ideen beruht? Nun wohl! fassen wir den Grundgedanken ins Auge, auf den, von Einzelheiten abgesehen, die ganze Rede aufgebaut ist. Es ist der Gedanke, dafs die grofsen und vortrefflichen Männer doch nur deshalb mit Einsatz aller ihrer Kräfte und wenn nötig ihres Blutes dem Vaterlande dienen, weil sie dafür ewigen Nachruhm erhoffen. Wenn der Leib in Staub zerfallen, lebt der grofse Name noch: *ἡ γὰρ στήλη καὶ τὸ ἐπίγραμμα καὶ τὸ χαλκοῦν ἑστάναι μέγα δοκεῖ τοῖς γενναίοις ἀνδράσι καὶ μισθὸς οὗτος ἄξιος τῆς ἀρετῆς τὸ μὴ μετὰ τοῦ σώματος ἀνῃρῆσθαι τὸ ὄνομα μηδ' εἰς ἴσον καταστῆναι τοῖς μὴ γενομένοις, ἀλλ' ἴχνος τι λιπέσθαι καὶ σημεῖον, ὡς ἂν εἴποι τις τῆς ἀνδραγαθίας.* Darum ist es, wie die Rede in unerschöpflichem Reichtum von Enthymemen ausführt, ein so bitteres Unrecht gegen die verdienstvollen Männer früherer Tage, wenn die Rhodier ihre Namen von den Postamenten ihrer Bildsäulen wegmeifseln lassen, um diese durch neue Inschriften andern zuzueignen. Denn so gehen jene Männer des Lohnes verlustig, der sie zu all ihren Leistungen angefeuert hatte. Mit dieser Denkweise vergleiche man die des Philosophen Dio, wie sie z. B. in der bei seiner Rückkehr aus dem Exil gehaltenen 44. Rede § 2 sich ausspricht: *τοῦτο γὰρ ἀνθρώπῳ ἱκανώτατον ἐπιεικεῖ, τὸ ἀγαπᾶσθαι ὑπὸ τῶν αὑτοῦ πολιτῶν, καὶ ὁ τοῦτο ἔχων, τί ἂν ἔτι προσδέοιτο εἰκόνων ἢ κηρυγμάτων ἢ προεδριῶν; ἀλλ' οὐδὲ „χρυσοῦς σφυρήλατος" ἱστάμενος ἐν τοῖς ἐπιφανεστάτοις ἱεροῖς.* Hier drückt sich Dio noch schonend aus, um die Bürgerschaft, die ihm Ehren decretirt hat, nicht zu sehr vor den Kopf zu stofsen. Weit schroffer kommt seine eigentliche Gesinnung in der ersten Rede *περὶ δόξης* (or. 66) zum Ausdruck, wo von dem Köder die Rede ist, den die Städte erfunden haben, um Narren an der Nase herumzuführen. Dieser Köder besteht in *στέφανοι, προεδρίαι,*

κηρύγματα. Solchem wertlosen Tand zuliebe geben oft ehrsüchtige Narren ihr Lebensglück preis (§ 2). Es thut nichts zur Sache, dafs in der Aufzählung die εἰκόνες fehlen. Auch die aufgezählten Ehrungen pflegen ja durch Steininschriften auf die Nachwelt gebracht zu werden, stehen also in dem entscheidenden Punkte den Aufschriften der Bildsäulen gleich. Der Philosoph hat sie für wertlosen Tand gehalten. Kann ein gröfserer Gegensatz zu den Grundgedanken der rhodischen Rede gedacht werden? Dieser Gegensatz beruht auf der persönlichen Entwicklung Dios. Unmöglich kann er in der gleichen Periode seines Lebens sich so widersprechend geäufsert haben. Die rhodische Rede steht auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Meinung. Darum mufs sie der sophistischen Periode Dios angehören. Später hat er sich den Paradoxa der Philosophen zugewandt. Ehrungen, die von der Mehrheit, d. h. von den Thoren verliehen werden, galten ihm nun nicht mehr als der schönste Lohn der Tugend.

Endlich möchte ich die Aufmerksamkeit des Lesers noch auf die künstlerische Form der Rede lenken, die von der aller übrigen Städtereden durchaus verschieden ist. Der Stilcharakter der rhodischen Rede ist ein agonistischer, der mit den stilistischen Grundsätzen des Philosophen Dio in Widerspruch steht. Dafür ist schon die Behandlung der Hiatusfrage bezeichnend. Der Hiatus ist in der ganzen Rede mit der gröfsten Sorgfalt gemieden, nicht nur innerhalb des einzelnen Kolon, sondern auch am Ende der Kola und im allgemeinen auch am Schlufs der Perioden. Schon diese eine Eigentümlichkeit legt die Vermutung nahe, dafs wirs hier mit einem φρόντισμα, einem γεγραμμένος λόγος zu thun haben. Selbst der gewandteste Redner kann bei einer ganz oder teilweise improvisirten Rede solche Glätte der Form nicht erreichen. — Ferner bewegt sich die Rede gröfstenteils in Enthymemen. Darauf beruht ihr agonistischer Stilcharakter, durch den sie unter allen erhaltenen Werken Dios einzig dasteht. Vermutlich würde dies nicht der Fall sein, wenn uns mehr Werke aus seiner sophistischen Epoche erhalten wären. Synesius, dem sie noch vollständiger vorlagen, betrachtet gerade das ἐπιχειρεῖν als die stärkste Seite Dios. Das wird durch die erhaltenen Schriften, mit Ausnahme der rhodischen und zum Teil der trojanischen Rede, nicht bestätigt. Es bezieht sich in erster Linie auf die Werke der sophistischen Epoche. Die Rede κατὰ τῶν φιλοσόφων wird in dieser Beziehung der rhodischen ähnlich gewesen sein. Wer sich kein weiteres Ziel steckt, als den Hörer von der Wahrheit und Güte der Sache, die er vertritt, zu überzeugen, wird nicht zu

dieser Form der Beweisführung greifen. Dem popular-philosophischen Vortrag ist sie nicht angemessen. Nur da ist sie am Platze, wo der Wunsch zu überzeugen von dem Wunsche zu glänzen begleitet oder gar überwogen wird. Der gröfste Teil der rhodischen Rede trägt einen sophistisch-epideiktischen Charakter. Der Redner will sein Können zeigen in der breiten Entfaltung des an sich unscheinbaren Themas. Alle Gründe aufzufinden, die seine These stützen können, die Gedanken nach allen Seiten zu drehen und zu wenden und wenn der Hörer den Gegenstand erschöpft glaubt, ihm immer wieder neue Seiten abzugewinnen, ist unbestreitbar des Redners hauptsächliches Bestreben.

Nachdem über den Stilcharakter der Rede das für die Datirung nötige gesagt ist, suchen wir uns der Zeitbestimmung von anderer Seite zu nähern. Es soll versucht werden, aus den geschichtlichen Anspielungen in der Rede selbst für die Datirung Anhaltspunkte zu gewinnen. Da ist vor allem wichtig, was man längst bemerkt hat, dafs an mehreren Stellen der Rede Rhodos ausdrücklich als „*civitas libera et foederata*“ geschildert wird. Es genügt, auf § 112 zu verweisen, wo Dio sagt: „Fürchtet ihr denn wirklich, wenn ihr einem jener vornehmen Römer kein Erzstandbild errichtet, gleich die Freiheit zu verlieren?“ Und weiter wird dann ausgeführt: wenn die seit so langer Zeit bewährte Vertragstreue und Ergebenheit gegen das römische Volk (πίστις und εὔνοια) und der im Zeustempel aufbewahrte Bündnisvertrag nicht genügt, euch eure Verfassung zu garantiren, ohne dafs ihr euch fortwährend vor den römischen Grofsen demütigt, so ist eure sogenannte Freiheit von geringem Werte; dann haben ja die einfachen Unterthanenstädte ein besseres Loos als ihr. Es geht aus diesen Erörterungen hervor, dafs Rhodos damals im Besitz der Freiheit und das „*foedus*“ noch in Kraft war, freilich auch, dafs der Besitz der Freiheit ein precärer und dafs man jederzeit darauf gefafst war, sie durch kaiserlichen Machtspruch zu verlieren. Diese Besorgnis war den Rhodiern durch häufige Vorkommnisse unter dem Kaiserregiment[1]) und noch mehr durch eigne Erlebnisse nahe gelegt. Tacitus[2]) berichtet, dafs schon unter Claudius die Rhodier ihre Freiheit eingebüfst, aber durch Fürsprache Neros wiedererlangt hatten. Er fügt hinzu, sie hätten die Freiheit mehrfach verloren und wieder bestätigt erhalten „*prout bellis externis meruerant aut domi seditione deliquerant.*“ Auch diesmal sollten sie sich der wiedererlangten Freiheit

1) Mommsen Röm. Staatsr. III 687. 2.

2) ab exc. d. Aug. XII 58. Vgl. Cass. Dio 60, 24. Suet. Nero 7.

nicht lange erfreuen dürfen. Aus Sueton Vespas. 8 wissen wir, dafs Kaiser Vespasian aufser verschiedenen anderen Staaten des Ostens auch Rhodos dem Provincialregiment unterstellte. Höchst wahrscheinlich erfolgte diese erneute Mafsregelung der Rhodier, die jedenfalls durch innere Unruhen in Rhodos während des Dreikaiserjahrs hervorgerufen war und sich gleichzeitig aus finanziellen Gründen empfehlen mochte, gleich im Anfange der Regierung Vespasians. Wenigstens berichtet sie Sueton in unmittelbarem Anschlufs an des Kaisers Rückkehr nach Rom, die im November des Jahres 70 erfolgte, und stellt sie mit seinem Verhalten gegen die vitellianischen und eignen Truppen in Parallele. Die Legionen waren durch den Bürgerkrieg verwildert, aber auch Provinzen, Freistaaten und Königreiche hatten sich Unordnungen zuschulden kommen lassen (*tumultuosius inter se agebant*). Bald gelingt es der Strenge des Kaisers, unter den Vitellianern und unter seinen eignen siegreichen Truppen die Disciplin herzustellen; die unruhigen Freistaaten, unter ihnen Rhodos, werden durch Entziehung der Freiheit bestraft. Wer das Suetoncapitel im Zusammenhang liest, kann also nicht zweifeln, dafs Unruhen während der Jahre 69 und 70 als Ursache der Mafsregelung von Rhodos bezeichnet werden. Ist dies richtig, so mufs auch die Entziehung der Freiheit im Jahre 70 oder spätestens 71 erfolgt sein. Betrachten wir die damals erlittene Einbufse der Freiheit als eine endgültige, der nicht wie in früheren Fällen, auf die sich Tacitus bezieht, eine Herstellung des alten Vertragsverhältnisses folgte, so müssen wir schliefsen, dafs die rhodische Rede vor dem Ende des Jahres 70 verfafst ist; und da sie den Tod Neros voraussetzt, so bleibt als Spielraum ihrer Entstehung nur die Zeit vom Juni 68 bis zum December 70. Einen Beweis, dafs Rhodos durch Vespasian seine Freiheit für immer verlor, könnte man in der Nachricht bei Sex. Rufus brev. 10 finden: *sub Vespasiano principe insularum provincia facta est.* Denn die Metropolis dieser Provinz war später Rhodos. Da aber diese Provinz inschriftlich erst in diocletianischer Zeit vorkommt, so hat man wohl mit Recht geschlossen, dafs hier ein Irrtum vorliegt.[1])

Eine so frühe Abfassung der Rede ist aber aus verschiedenen Gründen undenkbar. Dio war damals ungefähr 24 Jahre alt. Man würde sich ungern entschliefsen, ein trotz alles sophistischen Brimborium von so reifer Beurteilung der griechischen Verhältnisse zeugendes Werk dem kaum der Rhetorschule entronnenen Anfänger zuzutrauen.

---

1) Marquardt Röm. Verw. 1, 191.

Es kommt hinzu, dafs die Lobsprüche, die der Redner den Rhodiern so reichlich spendet, kaum am Platze gewesen wären, ja als bitterer Hohn erscheinen mufsten zu einer Zeit, wo innere Zwietracht den Staat zerrifs. Unmöglich konnte Dio seine ausführliche Polemik gegen den Statuenschwindel mit dem Wunsche rechtfertigen, Rhodos möchte sich auch in diesem Punkt seiner sonstigen musterhaften Ordnung nicht unwert erweisen (§ 157 *ὅπως μηδὲν ἀνάξιον ἑαυτῆς μηδὲ ἀλλότριον τῆς ἄλλης εὐκοσμίας καὶ τῆς πολιτείας φαίνηται ποιοῦσα*), wenn damals das Gegenteil von *εὐκοσμία* in Rhodos herrschte. Dafs Ereignisse und Zustände der neronischen Zeit als der jüngsten Vergangenheit angehörig (§ 110 *ἔγγιστα ἐφ' ἡμῶν*) und als noch frisch im Gedächtnis der Hörer (§ 149 *ἴστε γὰρ Ἄκρατον ἐκεῖνον* u. s. w.) behandelt werden, empfiehlt freilich, die Rede nicht durch einen allzugrofsen Zeitraum von Neros Ende zu trennen. Aber dafs sie unmittelbar auf diesen folgte, ist dadurch nicht bewiesen. Eher möchte ich glauben, dafs die Art, wie diese Dinge berührt werden, besser zu der Annahme stimmt, dafs schon einige Jahre seit Neros Tod verflossen waren. Doch dies ist vielleicht ein subjectives Gefühl. Der eigentlich entscheidende Grund liegt in der Annäherung an philosophische Anschauungsweise, die unsre Rede, wiewohl noch innerhalb der Schranken des sophistischen Vorstellungskreises, vollzieht. Ich stelle den Punkt voran, wo dies am greifbarsten wird. Der Philosoph aus ansehnlichem römischen Geschlecht, von dem § 122 erzählt wird, dafs er die Athener wegen der Zulassung der Gladiatorenspiele schalt und dadurch so gegen sich aufbrachte, dafs er Athen zu verlassen genötigt war, ist, wie man längst gesehen hat, kein anderer als Musonius Rufus. Wenn Dio von ihm sagt, er habe so grofseu Ruhm als Philosoph, wie seit langer Zeit kein anderer Mann geerntet und es sei allgemein anerkannt, dafs er mehr als irgend ein anderer seit der Zeit der alten Philosophen Leben und Lehre in Einklang gesetzt habe, so liegt darin eine warme Parteinahme. Nun hatte aber Dio, wie wir sahen, in der Rede *πρὸς Μουσώνιον* den ehrwürdigen Mann heftig angegriffen und dieser Angriff entsprang, wie die Rede *κατὰ τῶν φιλοσόφων*, einer grundsätzlichen Ablehnung aller Philosophie. Wir durften als wahrscheinlich bezeichnen, dafs diese antiphilosophischen Kundgebungen Dios mit der in der ersten Hälfte der 70er Jahre am Hofe Vespasians herrschenden philosophenfeindlichen Stimmung in Zusammenhang standen. Wie leicht ersichtlich, kann die rhodische Rede weder in die gleiche, noch in frühere Zeit gehören. Denn als Dio so für Musonius Partei nahm, war er offenbar

kein fanatischer Gegner der Philosophie; und daſs er es später erst geworden sei, widerspricht aller psychologischen Wahrscheinlichkeit. Die anerkennende Äuſserung über Musonius muſs später sein als der jugendlich hitzige Angriff. — Aber wenn diese Schlüsse richtig sind — und ich sehe keine Möglichkeit, ihnen zu entfliehen — so kommen wir mit der rhodischen Rede abwärts über den Zeitpunkt hinaus, wo Rhodos seine Freiheit einbüſste; und doch setzt sie unfraglich den Fortbestand der rhodischen Freiheit voraus.

Den einzigen Ausweg aus dieser Verlegenheit bietet die Annahme, daſs Rhodos die durch Vespasian ihm genommene Freiheit später noch einmal wiedererlangt hat.[1]) Daſs dies durch Vespasian selbst geschehen sei, ist nicht wahrscheinlich; Sueton würde kaum unterlassen haben, dies zu erwähnen; wohl aber kann Titus die Restitution vollzogen haben. In der rhodischen Inschrift I Gr Ins fasc. 1 no. 58 glaube ich eine Spur davon zu entdecken, daſs Rhodos unter Titus Freistaat gewesen ist. Wenn hier unter den Ruhmestiteln des Hermagoras, des Sohnes des Phainippos, die auf der Basis seiner Bildsäule verzeichnet standen, unter anderem auch angeführt wird, daſs er als Prytan die *εὔνοια* und *πίστις* des rhodischen Staats gegen Titus und sein ganzes Haus und gegen Senat und Volk der Römer zum Ausdruck gebracht hat, so scheinen mir die Ausdrücke *εὔνοια* und *πίστις*, die ja auch Dio § 113 von dem freien und verbündeten Rhodos gebraucht, nicht auf ein Unterthanenverhältnis, sondern nur auf das alte Bundesverhältnis zu passen. Die Wiederkehr der gleichen Ausdrücke bei Dio als Charakteristik bundesgenössischen Wohlverhaltens legt uns nahe, sie als formelhaft für dieses Verhältnis anzusehen. *Πίστις* (*fides*) kann auf Seiten des römischen Volkes auch gegenüber der Unterthanenstadt vorhanden sein, nicht aber auf Seiten der letzteren gegen das römische Volk. Wenn dem beherrschten Staate *fides*, d. h. Vertragstreue nachgerühmt wird, so zeigt dies, daſs ein Vertragsverhältnis vorhanden ist, in welches der beherrschte Staat als wenigstens formell gleichberechtigter Contrahent eingetreten ist. Vielleicht darf man noch aus einer andern Stelle der Inschrift den gleichen Schluſs ziehen. Unter den Gemeinden, die den Hermagoras geehrt haben, wird auch Amos, eine Ortschaft der rhodischeen Peraia, erwähnt. Man darf wohl annehmen, daſs sich Hermagoras die Zufriedenheit der Amier als rhodischer Prytan erworben hatte. Also war

1) Über die ebenfalls in diesem Sinne verwertbare Stelle der Alexandrina § 52 wird im letzten Kapitel gehandelt werden.

Rhodos unter Titus noch im Besitz der Peraia. Denn da Amos keine *πόλις*, kein selbständiges Stadtgebiet ist, so würde der rhodische Staatsmann kaum Gelegenheit gehabt haben, sich um Amos Verdienste zu erwerben, wenn es nicht zur rhodischen Herrschaft gehört hätte. Es ist aber unwahrscheinlich, dafs man Rhodos, als es seine Autonomie verlor, im Besitz der Peraia beliefs. Das Rechtsverhältnis der lykischen und karischen Gemeinden Rhodos gegenüber war das der Attribution.[1]) Es giebt aber kein Beispiel dafür, dafs einer Unterthanenstadt Ortschaften attribuirt wurden.

Die Inschrift selbst stammt aus der Zeit nach Titus' Tode. Denn er wird bereits als *ϑεός* (divus) bezeichnet. Die Prytanie des Hermagoras fällt noch unter Titus. Vielleicht hatten sich die gemeinnützigen Ratschläge des Hermagoras und seine Vertretung der Stadt beim Kaiser Titus eben auf die Wiederverleihung der Autonomie bezogen. Das hocherfreuliche Schreiben (*κάλλιστα γράμματα*), das er als Prytan vom Kaiser empfing, könnte die Gewährung der rhodischen Wünsche enthalten haben. Doch ist ebensogut möglich, dafs es nur persönliche Ehrenerweisungen für Hermagoras enthielt. Aber seine Geltendmachung der rhodischen *εὔνοια* und *πίστις* würde kaum als sein Hauptverdienst gepriesen werden, wenn sie nicht zu greifbarem Erfolge geführt hätte. Dafs dieser Erfolg nicht deutlicher bezeichnet wird, kann aus der Scheu erklärt werden, die für den rhodischen Staat beschämende Degradation ausdrücklich einzugestehen.

Es ergiebt sich also, dafs die rhodische Rede frühestens unter Titus gehalten ist. Viel weiter wird man nicht gern hinabgehen und jedenfalls ist, auch wenn sie in die domitianische Zeit gehören sollte, die Verbannung Dios als *terminus ante quem* zu betrachten. Denn in die Zeit der Verbannung kann die Rede nach allem, was wir von dieser wissen, nicht gehören — den Beweis für diese Behauptung wird das folgende Kapitel erbringen — und unter Nerva oder Trajan kann sie erst recht nicht verfafst sein. Denn § 150 gilt ihm Nero noch als *ὁ τῶν βασιλέων σφοδρότατος*. Da sich später bekanntlich sein Hafs vor allem gegen Domitian, den Urheber seiner Verbannung, den *„alter Nero“* richtet, so mufs unsere Stelle in eine frühere Zeit gehören. Ich setze daher die rhodische Rede in die Zeit zwischen dem Tode Vespasians (Juni 79) und der Verbannung Dios im Jahre 82.

So bestätigt die von den geschichtlichen Anspielungen ausgehende

1) Mommsen Röm. Staatsr. III 765 f.

Datirung, was sich auch aus dem Geist und Charakter der Rede ergiebt: dafs sie nämlich gegen Ende der sophistischen Epoche Dios verfafst ist. Wir dürfen sie nun mit gröfserer Zuversicht verwerten, als Urkunde der persönlichen Entwicklung Dios, die seinen Berufswechsel vorbereitete. Namentlich der Schlufsteil der Rede von § 157 an wird durch diese Auffassung verständlich. Zum Schlufs soll eine Steigerung des Tons eintreten, aber nicht mit rhetorischen Mitteln wird sie bewirkt, sondern durch Übergang in den Ton des Sittenpredigers. Der Redner erhebt sich über das enge Thema, eröffnet einen weiten Ausblick über die ganze griechische Welt, beklagt ihren tiefen sittlichen und politischen Verfall und mahnt die Rhodier, als die letzte Hoffnung des Griechentums, griechische Bürgertugend, Sitte und Humanität unter sich zu erhalten. Warum wirkt dieser Schlufsteil als eine Steigerung? Weil an Stelle blendender Gedankenspiele enthymematischen Scharfsinns der Ton aufrichtiger Überzeugung tritt. Man fühlt, dafs Dio hier erst recht Ernst macht, dafs er Dinge ausspricht, die ihm am Herzen liegen. Er zieht gewissermafsen die Summe seiner bisherigen Lebenserfahrung und stellt zugleich ein Programm auf. Dieses Programm zeigt unverkennbar den werdenden Sittenlehrer. Dio fühlt, dafs die althellenische Herrlichkeit unwiederbringlich verloren ist. Die Freiheit, die viele griechische Staaten noch zu besitzen glauben, ist blofser Schein. Thöricht ist es um den Schein zu kämpfen und Namen und Formen zu verewigen, wo das Wesen entschwunden ist. Die politischen Ideale der alten Zeit haben für die Gegenwart keine Bedeutung mehr. Heute handelt sichs, für den Vorkämpfer des Hellenismus, nicht mehr um diese. Die Gefahr ist weit gröfser, ganz andere Dinge stehen auf dem Spiel. Die griechische Civilisation, die auch ohne die politische Macht und Freiheit fortbestehen könnte, geht ihrem Untergang entgegen. Die Griechen haben aufgehört den Adel der Menschheit zu bilden. Von Phrygern, Mysern und Thrakern werden sie sich bald nur noch dem Namen nach unterscheiden. Alles kommt darauf an, in dem entarteten Volk die menschlichen Vorzüge neu zu beleben, auf denen die Culturmission des Griechentums beruhte. Diese zugleich pessimistischen und idealistischen Anschauungen hegte der Verfasser der rhodischen Rede. Ist es ein Wunder, wenn wir ihn bald darauf als berufsmäfsigen Sittenprediger wiederfinden? Wem so hohe Ziele aufgegangen waren, konnte der noch in rein ästhetischen Bestrebungen dauernde Befriedigung finden? Fühlte er nicht vielmehr den Beruf, selbst mit Hand anzulegen, zu ihrer Förderung? Sicherlich ist es nicht entsagender Pessimismus, der aus dem Epilog

der rhodischen Rede spricht. Vielmehr verkündet er, dafs auch die Gegenwart den Griechen Aufgaben stellt, die des Schweifses der Edlen wert sind. Auf dem Gebiet der grofsen Politik liegen diese Aufgaben nicht. Aber in seinem inneren Leben, in dem der Gemeinde wie in dem seiner einzelnen Bürger, kann noch heute jeder griechische Stadtstaat griechische ἀρετή bewähren. Zumal die Rhodier, denen es nach ihrer Überlieferung am leichtesten gelingen könnte, sollten darauf das gewissenhafteste Bemühen verwenden. Wenn sie daran denken, bei allem was sie thun, so wird die Geschichte von ihnen sagen: sie waren nicht schlechter als ihre Vorfahren: „In einer Zeit wie die gegenwärtige sich selbst treu zu bleiben und (wie der Fechter in der Auslage) in der Haltung auszuharren, die die Tugend vorschreibt, das, mein' ich, verdient Bewunderung. Wenn ein Ungewitter oder ein heftiger Sturm ausbricht, so sieht man selbst die zuchtlosesten Matrosen keinen Unfug treiben, sondern jeder ist auf dem Posten; bei Windstille dagegen herrscht Mutwille unter Matrosen und Passagieren, auch wenn sie an sich nicht zuchtlos sind. Ebenso pflegt auch der Krieg die weniger guten Elemente teils aus ihrer Schlaffheit aufzurütteln, teils zu bändigen, während in Zeiten des Friedens und der Sorglosigkeit sich nichts schimpfliches oder ungehöriges zuschulden kommen zu lassen, nur den Allerbesten gelingen wird.“ — Diesen Gedanken liegt offenbar der Standpunkt des Ethikers zugrunde. Nur wenn wir uns auf diesen stellen, trifft es zu, dafs die Rhodier der dionischen Zeit es ihren Vorfahren gleichthun können; nur dann ist ihre Aufgabe eine ebenso schöne und lohnende. In diesen Gedanken waltet nicht mehr sophistischer Geist. — Aber auch der philosophische Geist ist noch nicht ganz zum Durchbruch gekommen. Der Verfasser hat die Bahn ethischer Reflexion betreten, aber er hat die Bande noch nicht durchschnitten, die ihn an die gewöhnliche Meinung binden. Nicht auf die Dogmen irgendeiner Philosophie, sondern auf den Ruhm der Vorfahren und die nationale Sitte weist er die Rhodier hin. Die äufsere Wohlanständigkeit, das Decente in Gang, Haltung, Haar- und Kleidertracht scheint ihm nicht weniger am Herzen zu liegen als die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten.

Beachtenswert ist auch die bittere Polemik gegen Athen, die sich durch die Rede hindurchzieht. Schon § 18 klingt dieser Ton an. „Das übrige Hellas ist verfallen, ihr allein habt die Ehre des Griechentums bis in die Gegenwart hinein aufrecht erhalten. Darum dürft ihr höheren Stolz als jene alle hegen. Denn jene haben zwar anfänglich gegen die

Barbaren Erfolge gehabt und Ruhm erworben, weiterhin aber mehr Neid, Thorheit und Eifersucht als wahre Tüchtigkeit gezeigt, bis sie, als keine äufsere Gefahr mehr drohte, selbst entarteten und nun jeden, der es beanspruchte, Herrn nannten." Wenn hier auch Athen nicht ausdrücklich genannt wird, so ist es doch in erster Linie gemeint. Für Thermopylä hat der Redner ein anerkennendes Wort, keines für die athenischen Ruhmesthaten. Auch in § 106 wird Athen gegen Rhodos herabgesetzt (*καὶ τούτους δὲ μηδὲν μέγα κεκτῆσθαι*) und mit § 116 beginnt ein längerer Abschnitt, der in den bittersten Worten über die Athener herzieht. Was in § 116 über mifsbräuchliche und lächerliche Ehrenerweisungen berichtet wird, gehört wenigstens zur Sache; die Gladiatorenspiele sind in § 121. 122 nur herbeigezogen, um weitere Schmach auf den Namen Athens zu häufen. Der Satz, dafs nichts heutzutage in Athen geschehe, dessen man sich nicht zu schämen hätte (*νῦν δὲ οὐδέν ἐστιν ἐφ' ὅτῳ τῶν ἐκεῖ γιγνομένων οὐκ ἂν αἰσχυνθείη τις*), überrascht durch Unbilligkeit und Übertreibung. Auch bei der Stelle in § 158 soll der Hörer an die Athener denken. Hier athmen die Worte: *οἰόμενοι τρυφᾶν οἱ ἀνόητοι καὶ κέρδος ἀριθμοῦντες τὸ μηδένα κωλύειν αὐτοὺς ἁμαρτάνοντας* besondere Gehässigkeit und Bitterkeit. Höchst boshaft ist endlich die Erwähnung des Lykeion und der Akademie in § 163. Dafs Rhodos so geflissentlich immer wieder auf Kosten Athens gelobt wird, zeigt dafs die Gegenüberstellung einen tieferen Grund hat. Die Rede scheint den Nebenzweck zu verfolgen, in einer gerade damals obschwebenden Rivalität zwischen Athen und Rhodos für Rhodos Partei zu nehmen und die öffentliche Meinung zu seinen Gunsten zu stimmen. Auch das Lob der rhodischen Verdienste um den römischen Staat in § 113 zeigt eine warme Parteinahme für Rhodos. In § 120 wird hervorgehoben, dafs eine Rivalität zwischen Athen und Rhodos besteht. Die Athener sind es, nach Dios Darstellung, die als Rivalen der Rhodier auftreten (*καίτοι πότερον θῇ τις αὐτοὺς ἀνταγωνιστὰς ὑμῶν, ὥσπερ ἀξιοῦσιν* u. s. w.). Das ist schwerlich nur so im allgemeinen, sondern gewifs mit bestimmter Beziehung auf actuelle Verhältnisse gesagt. Der Ausdruck ist so gewählt, dafs es als eine Anmafsung Athens erscheint, mit Rhodos in die Schranken zu treten. Vergebens fragt man nach dem Anlafs und Gegenstand dieser Rivalität. Nur das scheint mir sicher, dafs es sich nicht blofs um die unfafsbare Schätzung der beiden Staaten in der öffentlichen Meinung, sondern um concrete Rechte handelte, etwa um Ehrenrechte bei einem panhellenischen Agon, um Streitpunkte, wie sie nach or. 38 § 38 zwischen Athen und Sparta bestanden.

Auch in dieser Beobachtung finde ich eine Bestätigung meiner Ansicht über die Entstehungszeit der rhodischen Rede. Die 13. Rede lehrt uns, dafs Dio später seine Feindseligkeit gegen Athen aufgegeben hat und selbst dort aufgetreten ist. Diese Rede stammt, wie ich nachweisen werde, aus dem Jahre 100. Dafs Dio erst nach dieser die Erbitterung gegen Athen empfunden haben sollte, die aus der rhodischen Rede spricht, ist ganz unwahrscheinlich. Für den Philosophen und Prediger von Beruf würde sich, nach meinem Gefühl, eine solche Gehässigkeit nicht schicken. Er wendet sich mit seiner Predigt an alle, die der sittlichen Besserung bedürfen; er mufs auch alle als der Besserung fähig gelten lassen. Es würde ihm übel anstehen, die Rhodier als die einzigen Hellenen zu bezeichnen, die zu ermahnen noch der Mühe lohnt, um die man noch trauern kann, wenn sie sündigen. Man würde ihn gefragt haben, warum er an so viele andere Städte seine Ermahnungen verschwende. Auch hierin zeigt sich deutlich, dafs in der rhodischen Rede eben nicht der Philosoph redet. Der Philosoph Dio predigte auch in Athen. Nachdem er das gethan hatte, konnte er Athen nicht zu den Städten rechnen, die zu ermahnen nicht der Mühe wert ist, wie ers in der rhodischen Rede thut. Er würde damit, um von der Standesmoral zu schweigen, schon gegen das Standesdecorum verstofsen haben. Es würde geklungen haben, als ob er bereute, in Athen mit seiner Paränese aufgetreten zu sein oder als ob ein persönlicher Mifserfolg ihm die Sache verleidet hätte. — Wenn ich ferner mit Recht in der rhodischen Rede Parteinahme Dios in einer actuellen Rivalität zwischen Athen und Rhodos zu entdecken glaube, so ist auch dies ein Zug, der weniger für den Philosophen pafst, dem nur das sittliche Wohl seiner Hörer am Herzen liegt, als für den Sophisten und *ἀνὴρ πολιτικός*.

Drittes Kapitel.

Das Exil.

I.

Im vorigen Kapitel habe ich Dios Leben und Werke bis zum Ende der sophistischen Epoche verfolgt. Jetzt erst soll uns jenes entscheidende Erlebnis beschäftigen, das ihn, nach der zutreffenden Auffassung des Synesius, über die sophistischen Bestrebungen hinausgehoben und in die Arme der Philosophie geführt hat. Die geschichtliche Untersuchung dieses Erlebnisses soll unsere Berechtigung erweisen, so wie es bisher geschehen ist, eine sophistische und eine philosophische Epoche in Dios Leben und Werken zu unterscheiden. Sie bildet also die Grundlage für die Darstellung der philosophischen Epoche. Jenes entscheidende Ereignis ist bekanntlich die Verbannung Dios durch Domitian. Es gilt die Zeit, die Ursachen, die näheren Umstände, die Dauer der Verbannung zu ermitteln. Erst wenn dies gelungen ist, wird sich ihre Bedeutung für die persönliche, geistige und litterarische Entwicklung Dios bestimmen und für das Verständnis seines litterarischen Nachlasses verwerten lassen.

Überlieferung über Dios Verbannung: Lukian, Synesius, Arethas, Photius.

Die Historiker haben, soviel wir wissen, von der Verbannung Dios keine Notiz genommen. Die Erwähnungen bei den alten Schriftstellern sind aus den eigenen Äufserungen Dios in seinen Reden abgeleitet. Das gilt von der Bemerkung Lukians Peregrin. 18, der ihn mit Musonius und Epiktet unter die Philosophen rechnet, die durch Freimut und Stolz gegen einen Tyrannen in Verbannung und Elend geraten sind. Es gilt von Synesius, der nur die Thatsache der Verbannung erwähnt, ohne über Zeit und Umstände etwas näheres hinzuzufügen. Es gilt natürlich erst recht von Arethas. Was dieser in seinem Lebensabrifs Dios, der uns im Urbinas 124 und im Parisinus gr. 2958 erhalten ist, über Dios Verbannung erzählt, beruht auf Combination eigener Äufserungen Dios mit der von Philostratus im Apolloniusroman berichteten Beratung

Vespasians in Alexandreia mit Euphrates, Apollonius und Dio. Durch die Philostratusstelle, die er arglos als geschichtliche Überlieferung benutzte, hat sich Arethas verleiten lassen, Vespasian für den Adressaten der „vier Reden vom Königtum (or. 1—4)“ zu halten. Da hier auf die Verbannung als ein Ereignis der Vergangenheit Bezug genommen wird, so schlofs Arethas, mit dem Tyrannen, den Dio als Urheber seiner Verbannung hafst und befehdet, könne nur Nero gemeint sein. Also besafs auch Arethas keine Überlieferung über die Verbannung, aufser dem was der Diotext selbst ergab. Photius bibl. cod. 209 weifs auch nicht viel mehr als die Thatsache der Verbannung selbst anzuführen. Wenn er sagt, dafs Dio aus seiner Vaterstadt Prusa in die Verbannung gegangen war, um knechtischer Demütigung vor dem Tyrannen auszuweichen (*φυγὰς ἐγεγόνει ταύτης τυραννίδος ἐκκλίνων δουλείαν*), so scheint er in seiner Auffassung von der gleich zu besprechenden Philostratusstelle beeinflufst. Denn *ἐκκλίνων* pafst nicht auf eine Verbannung im eigentlichen Sinne, sondern nur auf eine freiwillige Entfernung, wie sie Philostratus annimmt.

Philostratus.

Philostratus im Leben Dios (vit. soph. I, 7) ist der einzige Schriftsteller, der uns selbständige und wertvolle Nachrichten über Dios Exil überliefert. Da gerade in der Hauptsache seine Darstellung von dem abweicht, was sich aus Dio selbst ergiebt, so müssen wir fragen, ob Philostratus, allein unter allen antiken Schriftstellern, in der Lage war, eine vom Diotext unabhängige, nicht combinatorisch aus ihm herausgesponnene, sondern mit anderweitig ermittelten Thatsachen wirtschaftende Überlieferung über Dios Leben zu benutzen und, wenn eine solche Überlieferung vorhanden war, ob sie uns für glaubwürdiger gelten darf als das durch Dio selbst bezeugte.

Die ganze erste Hälfte der philostratischen Diovita bis zu den Worten *ὑπὲρ τοιούτων σπουδάζειν* enthält eine Charakteristik von Dios stilistischer Eigentümlichkeit. Den einzigen Umstand aus Dios Leben, den er hier erwähnt (*καὶ γὰρ δὴ καὶ ἐς Γέτας ἦλθεν, ὁπότε ἠλᾶτο*), hat Philostratus sicherlich nicht aus biographischer Überlieferung genommen. Aus den *Γετικά* selbst, die er ja gekannt zu haben scheint, und aus dem Anfang der Borysthenitica konnte er ihn entnehmen. Der zweite Teil enthält keine zusammenhängende Erzählung von Dios Lebensgang, sondern, in willkürlicher Ordnung, einige zerstreute Bemerkungen über sein Leben und seine Persönlichkeit. Es sind in diesem Abschnitt fünf Punkte zu unterscheiden. 1. betreffend sein Verhältnis zu Apollonius von Tyana und Euphrates von Tyrus; 2. be-

treffend die Ursache und den Charakter seines Exils; 3. betreffend seine Lebensweise im Exil (Verrichtung niederer Arbeiten verbunden mit Studium des Demosthenes und Platon); 4. betreffend sein Auftreten im römischen Heerlager nach Domitians Tode; 5. betreffend sein Verhältnis zu Trajan. Von diesen Punkten stammt der dritte und vierte sicher aus verlorenen Reden Dios. Wer als Dio selbst konnte die Angabe machen, dafs er aus Platons Phaidon und aus der demosthenischen Rede über die Truggesandtschaft als Verbannter Trost und Kraft schöpfte? Und was über Dios Auftreten vor den Legionen nach Domitians Tode erzählt wird, ist ja nur Wiedergabe einer für uns verlorenen Rede. Der erste Punkt (Verhältnis Dios zu Apollonius von Tyana und Euphrates) kann nicht getrennt werden von den entsprechenden Abschnitten des Apolloniusromans. Dafs Dio mit Apollonius von Tyana gut bekannt war, konnte Philostratus aus den Apolloniusbriefen entnehmen. Dafs er mit Euphrates, dem Gegner des Apollonius, gut stand, wird auch im Apolloniusroman vorausgesetzt. Möglich, dafs unter den verlorenen Briefen Dios, die Philostratus kannte und bewunderte, solche an Euphrates vorkamen. Möglich auch, dafs schon in einer der Quellen, die Philostratus für seinen Roman benutzte, Dio und Euphrates, ähnlich wie bei Philostratus selbst, dem Apollonius zur Folie dienten. Aus biographischer Überlieferung stammt die Nachricht, mag sie richtig oder erfunden sein, jedenfalls nicht.

Der zweite Punkt ist es, auf den es uns hier ankommt. „Dios Besuch bei den Geten," sagt Philostratus, „verdient nicht den Namen Verbannung, da ihm nicht befohlen war zu fliehen, auch nicht den Namen Reise; denn er verschwand aus der Öffentlichkeit, liefs nichts mehr von sich hören noch sehen und machte sich bald in diesem bald in jenem Land etwas zu schaffen, aus Angst vor den in Rom herrschenden Tyrannen, die alle Philosophie verfolgten." Die mit Dios eigener Darstellung in Widerspruch stehende Behauptung *ὅτι μὴ προσετάχθη αὐτῷ φυγεῖν*, gerät durch die Nachbarschaft der voraufgehenden, aus dem Apolloniusroman entlehnten Nachricht in den Verdacht, selbst aus einer zum Ruhm des Apollonius tendenziös färbenden Quelle geflossen zu sein. Offenbar ist es darauf abgesehen, den wichtigsten Ruhmestitel dieses Rivalen des Apollonius abzuschwächen. Was Dio selbst sich als Mannesmut angerechnet hatte, war im Grunde nur ein Beweis von Feigheit. Er hatte sich gedrückt, um unliebsamen Conflicten zu entgehen. Im Apolloniusroman tritt dieselbe Tendenz deutlich hervor in den Worten VII 4 p. 131: *φιλοσοφία δὲ οὕτω τι ἔπτηξεν, ὡς*

ἀποβαλόντες τὸ σχῆμα οἱ μὲν ἀποδρᾶναι σφῶν ἐς τὴν Κελτῶν ἑσπέραν ⟨suppl. *εἵλοντο*⟩, *οἱ δὲ ἐς τὰ ἔρημα Λιβύης τε καὶ Σκυθίας, ἔνιοι δ' ἐς λόγους ἀπενεχθῆναι ξυμβούλους τῶν ἁμαρτημάτων.* Dann folgt eine Schilderung von dem mannhaften und freimütigen Verhalten des Apollonius. Er ist der einzige gewesen, der sich durch Domitian nicht einschüchtern liefs. Die Erwähnung Skythiens in den ausgeschriebenen Worten ist eine deutliche Anspielung auf Dio. Wenn, wie hierdurch nahe gelegt wird, die Auffassung der Verbannung Dios als einer freiwilligen Flucht, die Philostratus in seiner Diovita vorträgt, aus der auf die Apolloniuslegende bezüglichen Litteratur stammt, die Philostratus für seinen Roman benutzt hat, so spricht das nicht zugunsten ihrer Glaubwürdigkeit. Wenn man diese Ableitung für zu unsicher hält, um allein ein Urteil über die Glaubwürdigkeit der Nachricht zu begründen, so bleibt doch bestehen, dafs die Nachricht selbst mangelnde Sachkenntnis verrät. Wenn nämlich Philostratus bestreitet, dafs Dios Besuch im Getenland eine Verbannung gewesen sei, so klingt dies als ob Dio die ganze Zeit, die er, notgedrungen oder freiwillig, fern von der Heimat und von Rom zubrachte, zu einer einzigen langen Reise nach dem Getenlande benutzt hätte; während in Wirklichkeit diese Reise nur eine Episode des vieljährigen Exils bildete. Jene falsche Auffassung entsprang vielleicht aus der Stelle or. 13 § 9, wo Apollo dem Redner rät, sich weiter irrend herumzutreiben *ἕως ἂν ἐπὶ τὸ ἔσχατον ἀπέλθῃς τῆς γῆς.* Dieses *ἕως* erweckt in der That die Vorstellung einer einzigen zusammenhängenden Reise, die bis zu den Grenzen der bewohnten Erde ausgedehnt wird. Eine Nachricht, die so mangelhafte Sachkenntnis verrät, wird man, woher sie auch immer stammen mag, nicht gegen die authentischen Angaben Dios ausspielen dürfen. — Der Nachweis, dafs Philostratus eine von dem Diotext unabhängige biographische Überlieferung nicht benutzt hat, wird vervollständigt durch die Betrachtung des fünften Punktes. Die Nachricht über Trajans huldvolles Benehmen gegen den Redner trägt durchaus den Charakter einer gelegentlich überlieferten Anekdote, die erst von Philostratus, in Ermangelung brauchbaren Materials, dem biographischen Endzweck dienstbar gemacht wird. Ursprünglich fand sie sich wohl in einer auf Trajan, nicht auf Dio bezüglichen Geschichtserzählung. Denn sie ist besser geeignet jenen als diesen zu charakterisiren.

Es ist also erwiesen, dafs wir bezüglich der Verbannungsgeschichte Dios lediglich auf eigene Äufserungen des Redners angewiesen und nicht in der Lage sind, diese durch Berichte von anderer Herkunft zu controliren. Auch was Philostratus eigenes darüber giebt, ist

soweit es glaubwürdig ist, aus verlorenen Schriften Dios abgeleitet; soweit es mit Dios eigenen Aussagen in Widerspruch steht, ist es unglaubwürdig. Ich meine aber, dafs ein Mifstrauen gegen Dios Darstellung der Sache durch nichts gerechtfertigt ist. Wer auf Grund der philostratischen Nachricht ὅτι οὐ προσετάχθη αὐτῷ φυγεῖν die dionische Darstellung als unwahr bezeichnen wollte, der würde sich zu der unwahrscheinlichen Annahme gedrängt sehen, Dio habe in öffentlicher Rede allbekannte Thatsachen gefälscht und sich leichtfertig der Gefahr ausgesetzt, von seinem Publicum der Lüge überführt zu werden. Emperius hat also ganz recht gethan, in seiner Abhandlung „de exilio Dionis" die philostratische Nachricht zu verwerfen und von Dios eigenen Worten auszugehen.

Unvereinbar mit Dios Bericht am Anfang der 13. Rede ist auch die bei neueren sich findende Auffassung, die Dios Verbannung mit der domitianischen Philosophenvertreibung in Zusammenhang bringt. Ich will mich zunächst nicht des Arguments bedienen, das sich bei Emperius findet, dafs Dio damals noch nicht zu den Philosophen gezählt werden konnte. Denn dies bedarf erst noch des Beweises. Auch dafs Dio nicht so oft des Exils sich hätte rühmen können, das ihn gemeinschaftlich mit allen in Rom lebenden Philosophen traf, ist kein ganz stichhaltiger Beweis. Aber durchschlagend ist der dritte Punkt, auf den Emperius hingewiesen hat. Dio war nicht nur aus Rom und Italien verwiesen, wie nach Suet. Domit. 10 die übrigen Philosophen, sondern auch aus seiner Heimatsprovinz Bithynien. Es kommt hinzu, dafs Dio, wenn ihn die Verbannung auf Grund seines Philosophenberufes getroffen hätte, diesen Umstand nicht verhehlt haben würde. Er hätte ihm Gelegenheit zu wirksamen Invectiven gegen den philosophenfeindlichen Tyrannen gegeben. Was er statt dessen erzählt, ist durchaus nicht dazu angethan, ihn in besserem Lichte erscheinen zu lassen. Er kann es nicht, um sich wichtig zu machen, erfunden haben. Or. 13 § 11 erzählt er ausdrücklich, erst nachdem ihn die Verbannung getroffen, sei ihm von Leuten, mit denen er auf seinen Irrfahrten in Berührung kam, ohne sein Zuthun, ja wider seinen Willen der Name Philosoph beigelegt worden. Diese Erzählung halten offenbar diejenigen Gelehrten, die seine Verbannung mit der Philosophenvertreibung in Verbindung bringen, für blofse Fiction. Ich gestehe zu, dafs sie eine bewufste Anlehnung zeigt an die Stelle der platonischen Apologie des Sokrates, wo Sokrates durch den Spruch des delphischen Gottes zum Erzieher berufen wird. Aber dadurch wird die Thatsache nicht aus der Welt

15*

geschafft, die der Redner in dieser conventionellen Stilisirung vorträgt, zu erfinden aber keinen Anlafs hatte: dafs er erst als Verbannter seine Philosophenrolle zu spielen begonnen hat. Es ist kein Grund vorhanden, zu bezweifeln, dafs Dio hier ein aufrichtiges Selbstbekenntnis über seine Entwicklung zum Philosophen ablegt. Nur mufs man den sachlichen Kern der Erzählung von der Schale künstlerischer Formgebung befreien. Welcher irgend denkbare Grund könnte ihn denn veranlafst haben, seine „Bekehrung“ auf die Verbannung folgen zu lassen, wenn sie ihr in Wirklichkeit vorausgegangen war? Wenn er als Philosoph verbannt worden wäre, so hätte diese Thatsache seinem athenischen Publicum kaum unbekannt bleiben können. Die Hörer selbst würden die Unrichtigkeit der Darstellung bemerkt haben.

Ich würde nicht so lange bei der Widerlegung dieses Irrtums verweilen, wenn nicht Mommsen sich seiner angenommen hätte, indem er den vornehmen Mann, dessen Freundschaft Dio verderblich wurde, mit Junius Rusticus identificirte. Diese Identification beruht auf der von mir bekämpften Ansicht, dafs Dio bei Gelegenheit der Philosophenvertreibung verbannt wurde, die ja durch den Prozefs des Rusticus veranlafst war. Mir scheinen die von Emperius in seiner Abhandlung vorgebrachten Gründe ausreichend, die Beziehung auf Rusticus auszuschliefsen.

Der Anfang der 13. Rede lautet: „Als[1]) mich Verbannung traf, weil ich für den Freund eines Mannes galt, dem sonst nichts vorzuwerfen war, der aber mit den damals in Glück und Macht stehenden nah verwandt war, und gerade um des Vorzuges willen den Tod erleiden mufste, um des willen die meisten, ja fast alle ihn glücklich gepriesen hatten, nämlich wegen seiner Schwägerschaft und Blutsverwandtschaft mit jenem, wobei die Anklage auf mich ausgedehnt wurde, den man als Freund und Ratgeber dieses Mannes hinstellte — denn es ist Tyrannensitte, wie man bei den Skythen mit den Königen ihre Weinschenken, Garköche und Kebsweiber zugleich mit bestattet, so denen,

1) *Ὅτε φεύγειν συνέβη με φιλίας ἕνεκεν λεγομένης ἀνδρὸς οὐ πονηροῦ, τῶν δὲ τότε εὐδαιμόνων τε καὶ ἀρχόντων ἐγγύτατα ὄντος, διὰ ταῦτα δὲ καὶ ἀποθανόντος, δι' ἃ πολλοῖς καὶ σχεδὸν πᾶσιν ἐδόκει μακάριος, διὰ τὴν ἐκείνων οἰκειότητα καὶ ξυγγένειαν, ταύτης ἐνεχθείσης ἐπ' ἐμὲ τῆς αἰτίας, ὡς δὴ τἀνδρὶ φίλον ὄντα καὶ σύμβουλον· ἔθος γάρ τι τοῦτό ἐστι τῶν τυράννων, ὥσπερ ἐν Σκύθαις τοῖς βασιλεῦσι συνθάπτειν οἰνοχόους καὶ μαγείρους καὶ παλλακάς, οὕτως τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἀποθνήσκουσιν ἑτέρους προστιθέναι πλείους ἀπ' οὐδεμιᾶς αἰτίας· τότε δ' οὖν, ἐπεί με φεύγειν ἔδοξεν, ἐσκόπουν κτλ.*

die sie hinrichten, andere ohne Grund hinzu zu fügen — damals also, als meine Verbannung beschlossen war, ging ich mit mir zu Rate u. s. w."

Dafs er nicht freiwillig ging, sondern ausdrücklich durch einen wenigstens mittelbar von dem „Tyrannen" ausgehenden Richterspruch mit Verbannung bestraft wurde, ist an verschiedenen Stellen des ausgeschriebenen Satzes so deutlich ausgedrückt, dafs es keines besonderen Beweises bedarf. Dem Ausdruck *φεύγειν συνέβη με* haftet noch eine gewisse Zweideutigkeit an. Aber nicht mifszuverstehen ist: *τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἀποθνήσκουσιν ἑτέρους προστιθέναι πλείους* und gleich darauf: *ἐπεί με φεύγειν ἔδοξεν*, wo der Accusativ *με* zeigt, dafs nicht Dio selbst Urheber des *δόγμα* ist. Der Gedanke an die Philosophenvertreibung ist ausgeschlossen, weil Dio sagt, die gegen seinen Gönner erhobene Anklage sei auf ihn, als seinen angeblichen Freund und Ratgeber, ausgedehnt worden — denn *ταύτης* weist auf das vorhergehende zurück — der Procefs des Gönners aber bezog sich nicht, wie der des Junius Rusticus, auf die schriftstellerische Verherrlichung von Wortführern der stoischen Oppositionspartei, sondern seine Verwandtschaft mit dem Machthaber war Dios Gönner verderblich geworden. Durch diese Angaben ist offenbar nicht nur die Philosophenvertreibung, sondern auch Rusticus als Gönner Dios ausgeschlossen. Denn weder war Rusticus *συγγενής* des Domitianus, noch könnte, wenn ers gewesen wäre, zwischen dieser Blutsverwandtschaft und dem Gegenstand des Processes ein Zusammenhang gefunden werden.

Emperius hat bemerkt, dafs die Verbindung der Ausdrücke *οἰκειότης* und *ξυγγένεια* ein wertvolles Kennzeichen der betreffenden Persönlichkeit enthält. Er führt drei andere Diostellen an, wo ebenfalls beide Ausdrücke neben einander auftreten und klar ist, dafs *οἰκεῖοι* Verwandte bezeichnet, die nicht *συγγενεῖς* sind. Or. 3 § 113 wird dem idealen König nachgerühmt, er sei zwar *φιλοσυγγενέστατος* und *φιλοικειότατος*, schätze aber doch die *φιλία* in gewissem Sinne höher als die *συγγένεια*. Der Zusammenhang zeigt, dafs hier *φιλοίκειος* auf Personen geht, die nicht allein im Hause des Königs verkehren, sondern auch zu seinem Hause (im Sinne der Verwandtschaft) gehören. Bestätigt wird diese Auffassung durch § 119 der selben Rede, wo es heifst: der König sehe die *οἰκεῖοι* und die *συγγενεῖς* als ein Stück seines eigenen Lebens an (*μέρος νενόμικε τῆς αὑτοῦ ψυχῆς*). Offenbar handelt es sich nicht um rhetorische Doppelung zur Erzielung vollklingenden Ausdrucks, sondern um sorgfältige Unterscheidung zweier Arten von Verwandtschaft. Wenn auch *οἰκεῖος* an

sich den Begriff der Affinität nicht ausdrückt, so erhält es ihn doch durch die Gegenüberstellung mit *συγγένεια*. Die dritte Stelle findet sich or. 4 § 91. Es wird hier in der Schilderung des Habsüchtigen gesagt, dafs er von der Macht der Götter nichts anderes erhofft als Todesfälle seiner *οἰκεῖοι* und *συγγενεῖς*, um sie zu beerben. Auch hier ist jedes Mifsverständnis ausgeschlossen.

Da also ein fester Sprachgebrauch in der Verwendung von *οἰκεῖος* für Dio nachgewiesen ist, so müssen wir ihn auch auf die Stelle der 13. Rede anwenden und Emperius zugeben, dafs der Gönner Dios nicht nur Blutsverwandter des Kaisers, sondern auch aufserdem mit ihm verschwägert war. Man wird um so weniger an der Richtigkeit dieser Interpretation zweifeln und blofse rhetorische Doppelung des Ausdrucks annehmen dürfen, als in der That, wie Emperius zeigt, Domitian zwei seiner Vettern hingerichtet hat, die zugleich seine Schwäger waren. Zum Jahre 95 erzählt Cassius Dio LXVII 14: *κἂν τῷ αὐτῷ ἔτει ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλαούιον Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενῆ ἑαυτοῦ Φλαουίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανός.* Es trifft also für Flavius Clemens zu, dafs er mit Domitian *οἰκειότης* und *συγγένεια* hatte. Aber aus mehreren Gründen kann er nicht mit Dios Gönner identisch sein. Sueton Domit. 15 nennt ihn *contemptissimae inertiae*, und nach Cassius Dio a. a. O. wurde er wegen Religionsfrevel, wahrscheinlich wegen Hinneigung zur christlichen Lehre hingerichtet. Nach Sueton a. a. O. geschah dies *repente ex tenuissima suspicione.* Ich kann es nach diesen Angaben nicht glaublich finden, dafs er der Freund und Gönner Dios ist. Ein Mann, der sich zum Christentum bekannte, würde in Dios Augen ein *ἀνὴρ πονηρός* gewesen sein. Jedenfalls konnte nicht Dio der Vorwurf gemacht werden, dafs er diesen Frevel mit Rat und That unterstützt habe. Es trifft ferner bei Clemens nicht zu, dafs gerade seine doppelte Verwandtschaft mit dem Kaiser ihm verderblich wurde. Dazu kommt endlich noch der schon von Emperius angeführte Grund: Flavius Clemens wurde ein Jahr vor Domitians Ende hingerichtet, Dios Verbannung hat aber, wie wir aus or. 40 § 2 wissen, viele Jahre gedauert (*ἐν τοσούτοις ἔτεσι φυγῆς*). Da die Rede in Prusa gehalten ist, wo Jedermann wufste, wie lange Dios Verbannung gedauert hatte, so kann er nicht aufgeschnitten haben. Wegen des schlechten Rufes, dessen sich die „späten Rhetoren“ erfreuen, ist es nötig, dies hervorzuheben. — Es bleibt also nur der andere Vetter und Schwager Domitians übrig, T. Flavius Sabinus, der mit Julia, der Tochter des Kaisers Titus, vermählt war. Ihn liefs Domi-

tian, nach Sueton Domit. 10, im Jahre 82 hinrichten: *quod eum comitiorum consularium die destinatum perperam praeco non consulem ad populum, sed imperatorem pronuntiasset.* Nach Philostratus Apoll. Tyan. VII 7 p. 132 *ἐπεὶ δὲ Σαβῖνον ἀπεκτονὼς ἕνα τῶν ἑαυτοῦ ξυγγενῶν Ἰουλίαν ἤγετο, ἡ δὲ Ἰουλία γυνὴ μὲν ἦν τοῦ πεφονευμένου, Δομετιανοῦ δὲ ἀδελφιδῆ, μία τῶν Τίτου θυγατέρων* scheint auch der Wunsch, sich der Julia zu bemächtigen, Domitian zu dieser Hinrichtung mitveranlafst zu haben. Aber die Anklage, die gegen ihn erhoben wurde, beschuldigte ihn jedenfalls der hochverräterischen Absicht, sich selbst an Domitians Stelle zum Kaiser zu machen. Das scheint aus der Andeutung Suetons hervorzugehen. Auf ihn stimmt also vortrefflich, was Dio sagt: dafs er gerade wegen seiner Verwandtschaft mit dem Kaiser, um die ihn alle glücklich gepriesen hatten, den Tod erleiden mufste. Die Glücklichpreisungen bezogen sich natürlich auf seine Anwartschaft auf den Thron. Gerade diese sollte ihm verderblich werden. Die Worte, die auf Clemens nicht pafsten, passen auf ihn vortrefflich. Wir haben früher eine Verbindung Dios mit Titus als wahrscheinlich erschlossen. Aus dieser konnte ein Verhältnis zu dem Schwiegersohn des Titus sich leicht entwickeln. Leicht konnte auch, wenn dem Sabinus eine Verschwörung gegen Domitians Leben zur Last gelegt wurde, Dio in den Verdacht kommen, seine Pläne mit Rat und That unterstützt zu haben. Auch die langjährige Dauer des Exils stimmt zu dieser Hypothese. Es hat dann 14 Jahre gedauert.

Ich habe in der Hauptsache nur die Beweisführung des Emperius wiederholt; sie hat sich als durchaus stichhaltig und zwingend erwiesen. Ich halte es nach alle dem nicht für eine blofs wahrscheinliche Vermutung, sondern für eine mit aller in solchen Dingen überhaupt erreichbaren Sicherheit bewiesene Thatsache, dafs der Gönner Dios kein anderer als T. Flavius Sabinus war, dafs also Dios Verbannung im Jahre 82 erfolgte.

Wie über Ursache und Zeit von Dios Verbannung, so hat auch über ihre Dauer und über ihren rechtlichen Charakter schon Emperius richtig geurteilt. Aus der 45. Rede erfahren wir, dafs der Tod Domitians und die Thronbesteigung Nervas Dios Verbannung beendigte. Denn in unmittelbarem Anschlufs an einen Bericht über seine Verbannungszeit fährt er hier § 2 fort: „Als[1]) aber jener — nämlich der ihm feindlich gesinnte Kaiser, von dem im Vorausgehenden die Rede

1) *τελευτήσαντος δὲ ἐκείνου καὶ τῆς μεταβολῆς γενομένης ἀνῄειν μὲν πρὸς τὸν βέλτιστον Νέρβαν.*

war — gestorben und der Umschwung der Verhältnisse eingetreten war, machte ich mich auf den Weg zu dem vortrefflichen Nerva.“ Aus dieser Stelle allein wissen wir auch, aber mit voller Sicherheit, dafs Domitian es war, der die Strafe über Dio verhängt hatte. Denn gegen den Vorgänger Nervas richtete sich in § 1 der Ausbruch seines Hasses; ihn, der sich *deus et dominus* nennen liefs (*δεσπότην ὀνομαζόμενον καὶ θεόν*, vgl. Sueton Domit. 13 *pari arrogantia, cum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistulam, sic coepit: dominus et deus noster hoc fieri iubet*), in Wahrheit aber ein Teufel war, hat er zum Feinde gehabt (*ἐχθρὸν ἀνεχόμενος*). Da erst der Tod Domitians Dios Restitution herbeiführte und da er es or. 40 § 2 seiner Gemeinde als einen Beweis besonderen Wohlwollens anrechnet, dafs sie entgegen aller Wahrscheinlichkeit an der Hoffnung, ihn zurückberufen zu sehen, festgehalten hatte, so ist klar, dafs die Verbannung nicht auf Zeit, sondern *in perpetuum* verhängt war.

Wenn Domitian einen Nachfolger gehabt hätte, der die Regierung in seinem Sinne weiter führte und seine *acta* in jeder Hinsicht respectirte, so würde er nie die Erlaubnis erhalten haben, in seine Heimat zurückzukehren. Nur der Umstand, dafs sich die Regierung Nervas von vornherein in principiellen Gegensatz zu der seines Vorgängers stellte und die von jenem verbannten zurückberief, brachte ihm Rettung.

Es ist ferner klar, dafs die Verbannung Dios nicht eine eigentliche Criminalstrafe war, sondern eine vom Kaiser auf Grund seines magistratischen Coërcitionsrechtes erlassene Administrativmafsregel.[1]) Das Exil als Criminalstrafe wird unter dem Principat gewöhnlich in der Form der Deportation, als Verbannung mit Zwangsdomicil, verhängt. Dies war bei Dio nicht der Fall. Es traf ihn nicht *relegatio in insulam*, sondern einfache Relegation, d. h. Ausweisung aus einem bestimmt abgegrenzten Gebiet des römischen Reiches. Schon Emperius hat auf die Stellen bei Dio selbst hingewiesen, welche zeigen, dafs Dio einerseits aus Rom und Italien, anderseits aus seiner Heimatsprovinz Bithynien relegirt war, im übrigen aber innerhalb des römischen Reichsgebietes sich seinen Aufenthalt frei wählen durfte. Die Verbannung aus Rom (und Italien) ergiebt sich aus or. 1 § 50: *ὡς γὰρ ἔτυχον ἐν τῇ φυγῇ ποτε ἀλώμενος· καὶ πολλήν γε χάριν οἶδα τοῖς θεοῖς, ὅτι με οὐκ εἴασαν θεατὴν γενέσθαι πολλῶν καὶ ἀδίκων πραγμάτων.* Denn die *ἄδικα πράγματα* sind die in Rom begangenen Frevel Domi-

1) Mommsen Röm. Staatsr. I 155. III 141, 1.

tians. Dio dankt den Göttern, dafs sie ihm den Anblick des von den Tyrannen geknechteten und mifshandelten Rom erspart haben. Die Fortsetzung der Stelle lehrt, dafs Dio gerade damals, als er aus Rom verbannt war, möglichst viele Länder und unter anderen auch die Peloponnes durchstreifte. Dafs Dio aus Prusa verbannt war, brauche ich nicht erst zu erweisen, da es jedem Leser der bithynischen Reden durch zahlreiche Stellen geläufig ist. Dafs aber die Relegation auf die ganze Provinz Bithynien sich erstreckte, geht aus or. 19 § 1. 2 hervor. Denn hier erzählt Dio, dafs er, von einigen Verwandten und Mitbürgern während der Verbannung um eine Zusammenkunft ersucht, weil er nicht bis dicht an die Grenze herangehen wollte (*οὐκ ἤθελον ἐγγὺς ἰέναι πρὸς αὐτοὺς τοὺς ὅρους, ἀλλὰ ἐδόκει μοι τὸ τοιοῦτο παντελῶς ἀχθομένου τινὸς εἶναι τῇ φυγῇ καὶ ἐπιθυμοῦντος κατελθεῖν* etc.), Kyzikos als Ort des Rendez-vous bestimmte. Er wählte also die der bithynischen Grenze nächstgelegene Stadt der Provinz Asia. Wenn unter den *ὅροι*, von denen er sich aus Stolz fernhalten wollte, die Grenzsteine des prusanischen Stadtgebietes zu verstehen wären, so würde er sicherlich Apameia gewählt haben, zu dem er ohnehin alte Beziehungen hatte. Also bithynisches Gebiet durfte er unfraglich nicht betreten. Wie man mit ihm verfahren wäre, wenn er es gethan hätte, geht aus dem 56. Brief des Plinius an Trajan und dem Antwortschreiben des Kaisers hervor. Es zeigt sich hier, dafs die Provincialstatthalter das Recht hatten, für ihren Amtsbezirk die Relegation zu verhängen. Sie wieder aufzuheben hatte wenigstens Trajan dem Plinius untersagt (*mandatis tuis cautum est ne restituam ab alio aut a me relegatos*). Die Anfrage des Plinius bezieht sich auf zwei verschiedene Fälle. In dem einen Falle war von Servilius Calvus, der nicht lange vor Plinius *proconsul Bithyniae* gewesen war, ein Provinciale auf drei Jahre relegirt, aber bald darauf, vor Ablauf der bestimmten Frist restituirt worden. Plinius fragt, ob er diese Restitution als rechtsgültig anerkennen soll. Trajan macht seine Entscheidung von den Gründen abhängig, die den Servilius Calvus zur Restitution bewogen haben (*proxime tibi rescribam, cum causas eius facti a Calvo requisiero*). Das andere Mal handelt sichs um einen Mann, der wie Dio *in perpetuum* relegirt war, und zwar von dem Proconsul Julius Bassus. Der Senatsbeschlufs, der die *acta* des Bassus cassirte, hatte allen durch seine (richterlichen oder administrativen) Entscheidungen betroffenen das Recht verliehen, binnen einer zweijährigen Frist Wiederaufnahme des Verfahrens zu beantragen. Der betreffende hatte von diesem Rechte keinen Gebrauch gemacht, sondern

war ohne weiteres in die Provinz zurückgekehrt. Auf Plinius Anfrage, wie mit ihm zu verfahren sei, antwortet Trajan: *vinctus mitti ad praefectos praetorii mei debet. neque enim sufficit, eum poenae suae restitui, quam contumacia elusit.*

In den angeführten Diostellen sind auch genügende Beweise enthalten, dafs Dio sich im übrigen auf römischem Reichsgebiet frei bewegen durfte. Einmal treffen wir ihn in der Peloponnes, ein ander Mal in Kyzikos. Ja, es haben sogar während der Verbannungszeit mehrere Städte ihn aufgefordert, seinen Wohnsitz bei ihnen aufzuschlagen und Ämter bei ihnen zu übernehmen.[1]) Die Gemeinden, die dem mit der kaiserlichen Ungnade belasteten solches Entgegenkommen bewiesen, gaben damit ein rühmliches Beispiel unabhängiger Gesinnung. Vermutlich waren es Freistädte, die wegen einer solchen Kleinigkeit doch nicht gleich den Verlust der Freiheit zu befürchten brauchten und gern die Gelegenheit benutzten, ihre national hellenische Gesinnung zu beweisen.

Die Untersuchungen von Emperius, die ich im vorstehenden mit nur wenigen eigenen Zusätzen wiedergegeben habe, bilden das feste Fundament unserer weiteren Betrachtung, die zeigen soll, wie das Exil auf Dios Entwicklung einwirkte. Glücklicherweise besitzen wir darüber in der 13. Rede ein Selbstbekenntnis des Redners, das, wenn es auch nicht auf alle unsre Fragen antwortet, doch von unschätzbarem Werte ist.

Im Anschlufs an die vorhin besprochene Erzählung über die Ursachen seiner Relegation verliert sich der Redner alsbald in weitläufige allgemeine Betrachtungen über die Frage, ob Verbannung an sich und für jeden Menschen ein Unglück sei. Diese Betrachtungen will er damals, als er verbannt wurde, angestellt haben und durch sie sowie durch einen Spruch des delphischen Gottes veranlafst worden sein, sich in sein Loos zu finden und es zu seinem und anderer Menschen Wohle nutzbar zu machen. Dagegen schweigt er ganz über die Veränderung seiner äufseren und materiellen Lage infolge des Exils, die für uns den natürlichen Ausgangspunkt des Verständnisses bildet. Dafs er aus Rom und Italien verwiesen wurde, war für Dio von untergeordneter Bedeutung. Er hatte sich dort immer nur vorübergehend aufgehalten. Seine römischen Beziehungen hatten, wie wir sahen, die

1) Or. 44 § 6 *πολλῶν γὰρ πολλαχῇ παρακαλούντων με καὶ μένειν καὶ προΐστασθαι τῶν κοινῶν οὐ νῦν μόνον ἀλλὰ καὶ πρότερον ὅτε ἔφυγον φυγάς.*

doppelte Bedeutung für ihn, dafs sie ihm persönlich Ehre und Einflufs eintrugen und dafs sie ihm Gelegenheit gaben, an mafsgebender Stelle für Prusa zu wirken. Diese Aussichten sich abgeschnitten zu sehen, war ärgerlich genug, aber es liefs sich ertragen. Weit empfindlicher mufste ihn die Verbannung aus Bithynien treffen. Hier war seine Heimat im vollsten Sinne, hier lagen die Wurzeln seiner Kraft. Sonst überall war er ein Fremder. Der Glücksritter, dessen ganzes Kapital in seiner Person, seinen Kenntnissen und Fertigkeiten besteht, ist überall zu Hause, wo sich ein Auskommen für ihn findet. Hätte Dio zu dieser Klasse von *graeculi* gehört, so würde ihn die Ausweisung aus Rom weit schwerer betroffen haben als die aus Bithynien. Er hatte aber eine wirkliche Heimat, von der er sich nicht loslösen konnte, ohne ein ganz anderer zu werden. Seine sociale Stellung und sein persönliches Selbstgefühl beruhten auf der Rolle, die er durch Herkunft und Besitz in Prusa und in andern bithynischen Städten spielte. Sein Vermögen bestand, wie wir sahen, nicht sowohl in beweglichem Kapital, als in Weinpflanzungen, Weideland, Viehherden, städtischen Häusern und Grundstücken. Wenn er dieses ganze Anwesen veräufsern wollte, um anderswo von dem Erlös zu leben, so konnte er unter den obwaltenden Umständen gewifs nicht darauf rechnen, ein gutes Geschäft zu machen. Er würde durch den Verkauf, rein wirtschaftlich betrachtet, in sehr viel schlechtere Verhältnisse gekommen sein. Aber dies war noch der geringste Übelstand. Von einem alten Familienbesitz sich zu trennen, mit dem man sich von Kindheit an verwachsen fühlt, ist immer schwer. In diesem Falle aber würde die Folge gewesen sein, dafs Dio sein Heimatsrecht in Prusa für immer verloren hätte. Möglicherweise war auch eine Veräufserung seines Besitzes in Prusa dadurch erschwert, dafs zwischen ihm und seinen Brüdern keine Gütertrennung stattgefunden hatte, sondern gemeinsame Nutzniefsung. Unmöglich ist es uns, alle Umstände zu übersehen, die bei der Entscheidung mitwirkten. Eine feststehende Thatsache ist es, dafs Dio sich dafür entschied, seinen Besitz in Prusa zu behalten. Er hat, wie er or. 44 § 6 ausdrücklich betont, niemals in einer andern Stadt als Prusa ein Haus oder Grundstück erworben: ὡς μηδὲν ᾖ μοι σημεῖον ἀλλαχοῦ πατρίδος. Er hätte es thun können, denn mehrere Städte trugen ihm Domicil und Bürgerrecht an. Aber er konnte sich nicht dazu entschliefsen, das Band zwischen sich und der Heimat endgültig zu zerschneiden. Natürlich wird bei diesem Entschlufs auch der Gedanke an seinen Sohn, der damals noch im Knabenalter stand, mitgewirkt haben.

Ihm wenigstens sollte die Heimat, der Besitz und die Zukunftsaussichten erhalten bleiben, die in Prusa vorteilhafter waren, als sie in der Fremde hätten sein können. Dio gönnte dem Tyrannen nicht den Triumph, ihn der Heimat beraubt zu haben. Lieber wollte er auf ungewisse Zeit den Genufs seines Besitzes entbehren, wenn er sich dadurch wenigstens die Hoffnung erhielt, sobald bessere Zeiten kämen, in die Halle seiner Väter und seinen ganzen heimischen Lebenskreis zurück zu kehren. Wenn er selbst diese besseren Zeiten nicht erlebte, so blieb doch seiner Familie die Heimat erhalten. Aber er durfte auch für sich selbst hoffen, da er noch im kräftigsten Mannesalter stand.

Nicht nur die materielle Lage Dios wurde durch die Verbannung aus Bithynien so gründlich verändert, er verlor auch seinen natürlichen Wirkungskreis für die Zukunft. Schon ehe ihn die Verbannung traf, fanden wir Dio von den Gedanken erfüllt, die im Epilog der rhodischen Rede ausgesprochen sind. Diese Gedanken zeigten deutlich seine Abkehr von den ästhetischen Idealen sophistischer Epideiktik und seine ernsthafte innerliche Beschäftigung mit ethisch-politischen Ideen, die auf die Erhaltung und Herstellung des national-hellenischen in Verfassung und Sitte abzielten. Wo konnte er zunächst hoffen, für diese Ideen praktisch zu wirken, als in seiner heimischen Gemeinde, wo ihm die Ämterlaufbahn offen stand, und in anderen Gemeinden Bithyniens? Wenn er mit zunehmender Reife des Charakters an dem sophistischen Treiben kein Gefallen mehr fand, konnte er sich hier am leichtesten ein Feld gesunder und ernsthafter Arbeit schaffen. Das alles war nun durch einen Federstrich des Kaisers zerstört. Er war sich bewufst, dafs ihn die Strafe ganz unschuldig getroffen hatte. Wären ihm strafbare Handlungen nachzuweisen gewesen, so hätte man ihm sicher in anderer Form den Procefs gemacht. Nur der unbestimmte Verdacht, dafs er hochverräterischen Umtrieben des Sabinus als Werkzeug gedient habe, hatte zu der Mafsregelung geführt. Wenn wir dem übereinstimmenden Zeugnis der Quellen trauen dürfen, so war der Verdacht gegen Sabinus selbst ein unbegründeter. Wieviel mehr also gegen Dio! Niemand darf es ihm verdenken, dafs er gegen den Urheber seines Unglücks tief erbittert war. Abneigung gegen die Person Domitians mochte er schon von früher her hegen. Denn bei dem bekannten Mifstrauensverhältnis zwischen diesem und seinem Bruder, dem Kaiser Titus, ist anzunehmen, dafs unter den Vertrauten des letzteren keine günstige Meinung über Domitians Charakter herrschte. Jetzt war Dio selbst aufs empfindlichste getroffen. Vielleicht hätte Dio den drohenden Schlag noch ab-

wenden oder nachträglich Begnadigung erwirken können, wenn er den Weg der Schmeichelei beschritten und vor dem Kaiser oder seinen Lieblingen sich gedemütigt hätte. Zumal wenn gegen ihn persönlich, wie wir annehmen dürfen, nichts greifbares vorlag, konnte dieser Weg leicht zum Ziele führen. Ein schwungvolles Enkomion auf Domitians Herrschertugenden im Stil eines Statius genügte vielleicht, den Kaiser von der Gesinnungstüchtigkeit des griechischen Rhetors zu überzeugen. Dafs diese Möglichkeit der Rettung allerdings vorhanden war, scheint Dio selbst anzudeuten, wenn er später (or. 50 § 8) sich rühmt,[1]) dem verhafsten Tyrannen nicht geschmeichelt und zu keinem heuchlerischen oder knechtischen Wort sich herbeigelassen zu haben, zu einer Zeit, wo viele vor keiner Niedrigkeit in Wort und That zurückschreckten, um nur das Leben zu retten. Er hatte zu viel Selbstgefühl, um von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen.

Es ist zweifellos, dafs es das Selbstgefühl des Redners und Sophisten war, das höchste Selbstgefühl, das die damalige griechische Welt kennt, welches ihm in dem entscheidenden Augenblick die erforderliche Charakterstärke verlieh. Der Kaiser hatte ihn als *quantité négligeable* behandelt. Dazu fühlte er sich denn doch zu gut. Er fühlte sich als Mann von Stande, der auch mit hoch gestellten Römern auf dem Fufs gesellschaftlicher Gleichheit verkehrte. Vor allem aber war er sich bewufst, in seinem rednerischen und schriftstellerischen Können eine unverächtliche Waffe zu besitzen, die, richtig gehandhabt, selbst einem Kaiser unbequem werden könnte. Wie nahe diese Auffassung dem Sophisten lag, ersieht man aus Lukian, der sich den Grundsatz des Archilochos angeeignet hatte: *τὸν κακῶς με δρῶντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς* und der — wieder nach Archilochos — seinem Gegner zuruft: *τέττιγα τοῦ πτεροῦ συνείληφας.*[2]) Der Sophist gleicht einer Cicade, die, am Flügel ergriffen, nicht schweigt, sondern einen gewaltigen Lärm erhebt. Die Litteratur ist eine Macht, die selbst ein römischer Imperator nicht ungestraft beleidigen darf. Das hat Domitian nicht nur in diesem einen Falle an sich erfahren. Sein unholdes Verhalten gegen die Vertreter der Wissenschaft und Litteratur hat bewirkt, dafs nur ein Zerrbild seiner Person auf die Nachwelt gekommen ist. Die meisten Litteraten haben sich mäuschenstill verhalten, so lange der Kaiser lebte, oder gar ihm Weihrauch ge-

---

1) Or. 50 § 8 *οὐ κολακεύσας τὸν ἐχθρὸν τύραννον οὐδὲ ῥῆμα ἀγεννὲς οὐδὲ ἀνελεύθερον εἰπών, ὅτε πολλοῖς ἀγαπητὸν ἦν ζῆν ὁτιοῦν πράττουσι καὶ λέγουσιν.*

2) *περὶ τῆς ἀποφράδος* cp. 1.

streut. Sobald er die Augen geschlossen hatte, begannen sie ihn zu lästern und würzten mit diesen Lästerungen ihre Complimente vor dem neuen Herrn. Nun hiefs es: *Flavia gens, quantum tibi tertius abstulit heres. Paene fuit tanti, non habuisse duos.* Dio wollte nicht so lange warten. Er suchte und fand einen Weg, schon bei Lebzeiten Domitians seinem Hafs und Zorn Luft zu machen. Das wäre ganz unmöglich für ihn gewesen, wenn er gethan hätte, was das nächstliegende war, nämlich seine Besitzungen in Prusa zu verkaufen und mit seiner Familie in eine der Freistädte überzusiedeln, die ihm ein Asyl anboten. Er hätte dadurch zwar die Möglichkeit gewonnen, in der neuen Heimat als Redner praktisch zu wirken, aber er hätte sich auch stets in den Grenzen officieller Gesinnungstüchtigkeit halten müssen, wenn er nicht sich und die gastfreundliche Stadt ins Unglück stürzen wollte. Es gab in der That nur einen Weg, sich die Freiheit des Wortes zu erhalten, den Philostratus bezeichnet mit den Worten: *τοῦ φανεροῦ ἐξέστη, κλέπτων ἑαυτὸν ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ἄλλα ἐν ἄλλῃ γῇ πράττων — φυτεύων δὲ καὶ σκάπτων καὶ ἐπαντλῶν βαλανείοις τε καὶ κήποις καὶ πολλὰ τοιαῦτα ὑπὲρ τροφῆς ἐργαζόμενος.* Eben diesen Weg hat Dio gewählt: aus der Öffentlichkeit zu verschwinden, unerkannt von einem Ort zum andern zu ziehen, bald hier, bald dort aufzutauchen, bald als Gärtnerbursche, bald als Badediener oder sonst irgendwie als niedriger Lohnarbeiter sein Brot zu verdienen und im Schutze dieses Incognito überall die Saat des Hasses gegen den Tyrannen auszustreuen.

Dieser Entschlufs, den er 14 Jahre hindurch aufrecht erhalten und durchgeführt hat, ist mehr als alle seine Reden für den Menschen Dio charakteristisch. Da für die richtige Beurteilung eines Predigers und Moralisten von dem Charakter nicht abgesehen werden kann — das *ἀκολούθως βεβιωκέναι τοῖς λόγοις* gilt schon den Alten mit Recht als das entscheidende Merkmal des ächten Predigers — so mufs ich auf diesen Punkt das höchste Gewicht legen. Man versetze sich in seine Lage und urteile, ob seine Handlungsweise die eines gewöhnlichen Menschen ist. Wenn ein Mann aus der Hefe des Volkes sich als Bettelphilosoph aufthut und das Evangelium der Bedürfnislosigkeit predigt, so sagen wir: der Apfel fällt nicht weit vom Stamme. Wenn er sich mit dürftigster Kleidung und Speise begnügt, so heifst das aus der Not eine Tugend machen. Wenn er sich obdachlos herumtreibt und „bei Mutter Grün" übernachtet, so setzt er nur fort, was er auch ohne „Philosoph" zu sein gewohnt war. Wenn er die Vorübergehenden,

namentlich die gut gekleideten, anrempelt und ankrakehlt, so thut er nur, wozu ihn sein proletarischer Instinct antreibt. Wenn aber ein Mann aus den höheren Ständen, der bis zur Hälfte seines Lebens ein behäbiges Wohlleben mit viel Bedienung und aller Bequemlichkeit geführt hat, im reifen Mannesalter die gewohnte Lebensweise aufgiebt, auf alle Bedienung, auf alle Genüsse und Annehmlichkeiten verzichtet, um sich fortan wie einer der geringsten mit seiner Hände Arbeit zu ernähren und alles dies aus freiem Entschlusse thut, teils um seine Freiheit und Unabhängigkeit zu wahren, teils um seiner Heimat treu zu bleiben, so liegt darin allerdings ein Beweis von Charakter. Mit Recht haben die Zeitgenossen etwas bemerkenswertes darin gefunden. Die Leute bekamen Respect vor ihm *νομίζοντες πλέον τι παρὰ τοὺς ἄλλους ἔχειν διὰ τὴν ἄλην καὶ τὴν μεταβολὴν τοῦ βίου καὶ διὰ τὴν δοκοῦσαν αὐτοῖς τοῦ σώματος ταλαιπωρίαν.*

Es ist namentlich bemerkenswert, dafs unter den Beweggründen dieses Entschlusses die Philosophie keine Rolle spielte. Die Beweggründe waren rein menschliche. Nicht philosophische Überzeugung gab ihm die Kraft zur That, sondern die That machte ihn zum Philosophen. Diese Auffassung allein hat innere Wahrscheinlichkeit und stimmt zu dem Selbstbekenntnis der 13. Rede. Er, der stets aller Philosophie abhold gewesen war — woher sollte er plötzlich eine philosophische Überzeugung nehmen? Wir haben keinen Grund, seiner eigenen Erzählung den Glauben zu versagen, die durchaus die „Philosophie“ als das spätere und erst allmählich auf seinen Irrfahrten in ihm erwachsene hinstellt. Nachdem wir die materielle Lage Dios uns deutlich gemacht haben, ist es Zeit, zu dieser Erzählung zurückzukehren, die wir jetzt richtiger zu verstehen hoffen dürfen.

Dio schildert uns die Gedanken, die ihn aus Anlafs seiner Verbannung bewegten, viele Jahre später, in den conventionellen Formen eines popular-philosophischen Vortrags. Gleich anfangs (§ 2) formulirt er die Frage, die er sich damals vorgelegt haben will, in einer Weise, welche die Begriffe des kynisch-stoischen Dogmas deutlich hervortreten läfst. Ist die Verbannung wirklich ein Übel, wie die gewöhnliche Meinung annimmt, oder gehört sie zu derjenigen Klasse von Dingen, die an sich weder Güter noch Übel sind, sondern erst durch die geistige Beschaffenheit des Menschen, der sich mit ihnen abzufinden hat, leicht oder schwer, nützlich oder schädlich werden? Das ist der Begriff der *ἀδιάφορα* in der stoischen Güterlehre. Diese Formulirung, welche schon die Lösung des Problems enthält, stellt Dio als Thema

seiner Erzählung voran. Es ist nicht glaublich, dafs er sich die Frage schon damals in dieser Form vorgelegt hatte; aber jetzt, wo er sie zum Thema eines moralphilosophischen Vortrags wählte, mufste er sie so formuliren. So gehört auch im folgenden die Anknüpfung an Homer, Euripides, Herodot zum conventionellen Stil der Dialexis. Odysseus, der sich in Heimweh verzehrt, Orestes, der seiner Schwester das Elend der Verbannung schildert, verkörpern den natürlichen Abscheu des Menschen vor der Fremde und die in dieser Richtung sich bewegenden Gedanken Dios. Die höhere Ansicht, dafs Verbannung nicht unter allen Umständen ein Unglück ist, will er aus dem Kroisos erteilten Orakelspruch Apollos Herodot I, 55 herausgelesen haben, in den er durch eine gekünstelte Interpretation den erforderlichen Gedanken hineinliest. Weil Apollo dem Kroisos zur φυγή geraten und dadurch kundgegeben hatte, dafs sie nicht immer ein Übel sei, will auch er auf den Gedanken gekommen sein, den Gott zu befragen, wie er sich in der gegenwärtigen Lage zu verhalten habe. Der Gott habe ihm geantwortet: „Treibe was du jetzt treibst, mit allem Eifer, als eine schöne Beschäftigung, bis du ans Ende der Erde kommst.“ Diesen Rätselspruch des Gottes deutet er als Aufforderung, kein sefshaftes Leben in einer neuen Heimat zu beginnen, sondern in dem unsteten Leben des heimatlos Umherirrenden zu verharren. Er ist überzeugt, dafs es ihm zum Heile dienen mufs, dem Gotte zu gehorchen. Er fafst den Vorsatz, sich hinfort seiner Niedrigkeit nicht zu schämen, nimmt die Tracht und Lebensweise eines armen Fahrenden an und irrt unstät von Ort zu Ort.

Es gilt aus dieser conventionell stilisirten Erzählung, die, wie schon bemerkt, an den Sokrates der Apologie erinnern soll, das Thatsächliche herauszulesen, das sie enthält. Ich meine, dafs die Befragung des Orakels nicht blofse Fiction ist. Dios religiöse Ansichten, die wir noch näher kennen lernen werden, sind dem Glauben an göttliche Offenbarungen nicht abgeneigt. Warum sollte er nicht in dem entscheidenden Augenblick seines Lebens, als er alle seine Pläne und Hoffnungen scheitern sah und der Zukunft in qualvoller Ratlosigkeit gegenüber stand, zu dem göttlichen Ratgeber seine Zuflucht genommen haben? Nicht die Schulfrage, ob die φυγή ein ἀδιάφορον sei, beschäftigte ihn, sondern die praktische Entscheidung, was er nun beginnen, was aus sich machen solle. Die bisherige Betrachtung hat uns gezeigt, um welche Alternative sichs handelte. Er konnte entweder mit seiner Familie und mit seiner Habe eine neue Heimat suchen, oder in der Hoffnung auf

bessere Zeiten ein heimatloses Leben führen, bis er in die alte Heimat zurückkehren durfte. Diese Alternative hat er dem Gotte vorgelegt. In dem dunklen Rätselwort des Gottes hat er eine Bestätigung seines eigenen Planes gefunden. Es hat ihm den Mut zu seinem Wagnis gestärkt. Das Gefühl, durch ungerechte Übermacht zermalmt zu werden und höchstens durch leidende Geduld und Fügsamkeit sich das Unvermeidliche erträglich machen zu können, würde ihm den Rest seines Lebens vergiftet haben. Den Kampf mit den Machthabern aufzunehmen, sich seiner Haut zu wehren, den Schlag mit Schlägen zu erwidern, war, wenn auch gefährlich und mühselig, zweifellos das kleinere Übel. Es erhielt ihm das Gefühl, nicht aus der Hand eines Mächtigen sein Geschick zu empfangen, sondern es sich handelnd selbst zu gestalten, und das tröstliche Bewufstsein, dafs der Böse dem Guten sein Lebensglück nicht rauben kann. Es erhielt ihm auch die Hoffnung, durch die Güte der Götter später in seine Heimat zurückzukehren. Als eine fortdauernde Anklage gegen den Machthaber wandelte er umher, überall wohin er kam, gegen den Übermut und die Ruchlosigkeit des Tyrannen eifernd.

Das alles ist verständlich ohne Philosophie. Auch in der Erzählung der 13. Rede ist es nicht die Philosophie, die als bestimmender Beweggrund eingreift, obgleich die philosophische Frage als Thema und Überschrift vorangestellt wird. Die Entscheidung der Frage erfolgt nicht durch vernünftiges Denken, sondern durch göttliche Offenbarung. Man kann auch nicht sagen, dafs der Entschlufs als armer Vagant zu leben, notwendig die Absicht einschlofs, „Philosoph" zu werden. Die Absicht, als philosophischer Lehrer aufzutreten, würde eine thörichte Überhebung gewesen sein. Durch sein bisheriges Leben und Streben war er nicht zu dieser Rolle vorbereitet. Er mufste zunächst mit sich selbst ins Reine zu kommen suchen, ehe er als Lehrer für andere auftrat. Es hat also innere Wahrscheinlichkeit, was Dio in der 13. Rede über seine Entwicklung zum „Philosophen" erzählt. Nachdem er von seinem Entschlufs, dem Spruch des Gottes zu gehorchen, berichtet hat, fährt er fort: „Ich nahm mir also vor, alle Furcht und Scham wegen des mir bevorstehenden Lebens abzulegen, zog schlechte Kleider an, schränkte auch im übrigen meine Bedürfnisse ein und begann von Ort zu Ort zu wandern. Die Leute, die mir begegneten, hiefsen mich, nach meinem Aussehen, einen Landstreicher, andre einen Bettler, einige auch einen Philosophen. So kam es, dafs ich allmählich, ohne es darauf abzusehen und ohne selbst so hoch von mir gedacht zu haben, diesen Namen erhielt. Während die meisten der sogenannten Philosophen sich selbst als solche durch

Ausruf verkünden, wie Herolde in Olympia, nannten mich andere so, und nicht immer und nicht allen war ich es zu wehren im Stande. Ja, es sollte sogar diese Fama mir nützlich werden. Denn viele nahten sich mir nun mit Fragen über gut und böse. Daher sah ich mich genötigt, selbst darüber nachzudenken, um den Fragstellern antworten zu können. Ein anderes Mal wurde ich aufgefordert, aufzutreten und öffentlich zu sprechen. So sah ich mich denn auch dazu genötigt, über die Aufgaben des Menschenlebens und über die Bedingungen des menschlichen Glücks meine Ansichten vorzutragen. Meine Ansicht ging dahin, dafs so ziemlich alle Menschen Thoren sind, dafs keiner seine Aufgabe erfüllt oder auch nur danach strebt, von den Übeln, die ihn drücken, und von seiner grofsen Dummheit und Ruhelosigkeit befreit ein edleres und besseres Leben zu beginnen, dafs vielmehr alle auf derselben Stelle und um dieselben Dinge, um Geld, Ehre und sinnlichen Genufs im Kreise herumgetrieben werden, ohne von diesen Dingen jemals loskommen und zur Freiheit der Seele gelangen zu können; wie Gegenstände, die in einen Strudel gefallen sind, sich im Wirbel herumdrehen und nicht wieder aus dem Strudel herauskommen können. Indem ich diese und ähnliche Vorwürfe nicht nur allen übrigen, sondern zumeist und zuvörderst auch mir selbst machte, nahm ich manchmal in meiner Verlegenheit zu einer alten Rede Zuflucht, die von einem gewissen Sokrates stammt u. s. w."

Ich sehe keinen Grund, an der Wahrhaftigkeit dieser Erzählung zu zweifeln und die tiefe Bescheidenheit, von der sie in jedem Zuge Zeugnis ablegt, für Maske und Heuchelei zuhalten. Der Hauptpunkt in dieser Erzählung ist, dafs Dio nicht nur den Namen Philosoph, sondern auch den Antrieb zu philosophischer Lehrthätigkeit von andern empfängt. Man kann die bewufste Anlehnung an den Sokrates der Apologie zugeben, ohne darum im mindesten an der Wahrheit der Thatsache zu zweifeln. Denn es ist innerlich durchaus wahrscheinlich, dafs Dios Schicksal die Aufmerksamkeit der Leute auf ihn lenkte, dafs man sich nach den Beweggründen seines eigentümlichen Entschlusses erkundigte und dafs Dio hierdurch zu Erklärungen veranlafst wurde, die jenen Entschlufs als eine philosophische That erscheinen liefsen. Wer in dieser That einen Beweis unbeugsamer Charakterstärke fand, die unter Verzicht auf alles, was die Menschen sonst für begehrenswert halten, ein menschenwürdiges und innerlich glückliches Leben sich zu schaffen weifs, der mufste auch Vertrauen zu dem Manne fassen und Lust bekommen, ihn in eigenen Nöten um Rat zu fragen. Dafs Dio hierdurch veranlafst

wurde, seine Lebensansicht tiefer und folgerichtiger durchzubilden, entspricht so sehr der inneren Wahrscheinlichkeit, dafs wir es nur aus den zwingendsten Gründen für erfunden halten dürften. Nur insofern ist Dios Selbstbekenntnis ergänzungsbedürftig, als es den Antrieb zu philosophischem Nachdenken allein auf äufsere Anregung zurückführt. Der stärkste Antrieb lag unfraglich in seinem eigenen Bedürfnis, sein Leben auf neue Grundlagen zu stellen. Von dem Augenblick an, wo er halb gezwungen halb freiwillig auf alles verzichtete, was ihm bisher das Leben lieb gemacht hatte, mufste er seine bisherige Lebensanschauung als unzureichend erkennen und nach einem neuen, für sein neues Leben passenden Glaubensbekenntnis suchen. Von der blofsen Opposition gegen die Tyrannis, die ihm zunächst sicherlich die Hauptsache gewesen war, konnte er auf die Dauer nicht leben. Dieses innere Bedürfnis mufste ihn ganz von selbst, auch ohne äufsere Anregung zur Philosophie führen. Aber glaublich ist es, dafs äufsere Umstände in der von ihm selbst geschilderten Weise mitwirkten, die innere Entwicklung zu fördern und zur Reife zu bringen.

Ein neues Glaubensbekenntnis zimmerte er sich, nicht aus logischen Schlüssen, sondern aus praktischen Erlebnissen. Er erlebte, dafs die Verbannung, die ihn anfänglich an den Rand der Verzweiflung getrieben hatte, ihre Schrecken verlor, sobald er sich entschlofs von allen herkömmlichen Meinungen über Glück und Ehre abzusehen, den Mut nicht zu verlieren und sich so gut als möglich in das neue Leben zu finden. Er fand, dafs er alle die Dinge, die er bisher für unentbehrlich gehalten hatte, den Inbegriff alles dessen, was dem Culturmenschen der höheren Stände eine süfse Gewohnheit ist, ganz wohl entbehren konnte. Er glaubte sogar, seit er darauf verzichtet hatte, eine Steigerung seiner Lebenslust zu empfinden. Es schien ihm, als ob er in seinem bisherigen weltförmigen Dasein nie sich selbst gehört und erst durch seine Ausstofsung, beziehungsweise seinen Austritt aus der Gesellschaft das höchste Gut, die freie Selbstbestimmung wiedererlangt hätte. Wer in der Gesellschaft als ein Glied der höheren Stände leben und die Achtung seiner Standesgenossen geniefsen will, der mufs sich in jeder Hinsicht den geschichtlichen Bedingungen fügen, auf denen diese Gesellschaft beruht. Er mufs sich die Bildung aneignen, die sie anerkennt und fordert; er mufs die Bestrebungen, die als wertvoll gelten, zu den seinen machen; er mufs die Formen des gesellschaftlichen Verkehrs beobachten; er mufs immer beflissen sein, das Mafs äufserer Güter sich zu erhalten, von dem die Zugehörigkeit zu seiner Klasse abhängt. Der

Inbegriff von Ideen, auf dem das innere Wesen der Gesellschaft beruht, ist ein geschichtliches Product, d. h. er enthält zahlreiche Anomalieen und Widersprüche. Diese werden von dem einzelnen erst dann störend empfunden, wenn infolge unzureichender Ergänzung aus den unteren Schichten oder sonstiger Culturverhältnisse die lebendige Fortentwicklung der Gesellschaft aufhört und eine Erstarrung ihres inneren Wesens eintritt. Nun wird die gesellschaftliche Bindung von vielen als drückende Fessel empfunden. Das Irrationelle in den gesellschaftlichen Zuständen wird dem zur Qual und Pein, der verzweifelt, zu ihrer Besserung beitragen zu können. In solchen Zeiten tritt die Erscheinung auf, der wir bei Dio begegnen, dafs Declassirung, d. h. Hinabsinken in eine tiefere Schicht der Gesellschaft als Befreiung begrüfst wird. Sie beruht darauf, dafs in den unteren Volksschichten die geschichtliche Eigenart einer solchen Epoche nicht mit der gleichen Schärfe ausgeprägt ist, wie in den oberen. Die geschichtliche Bindung des individuellen Denkens und Wollens ist hier in weit schwächerem Grade vorhanden. In Zeiten lebendig fortschreitender Bildung ist genau das Gegenteil der Fall. Da befreit die Bildung von dem Druck des Herkommens in Glauben und Sitte. Die höheren Stände haben die Führung des Volkes: ihre geistigen Errungenschaften kommen der Gesamtheit zugut. Wenn aber das Salz stumpf geworden ist, womit soll man salzen? — So gewifs wahre Bildung besser ist als rohe Unwissenheit, so gewifs ist naive Gesittung besser als eine anspruchsvolle, zur Durchdringung des praktischen Lebens unfähige Scheinbildung. Darum fühlt sich Dio, in dieser Epoche seiner Entwicklung, zu Bauern, Hirten und Jägern hingezogen[1]), bei denen die naive Gesittung sich noch erhalten hat. Im Verkehr mit diesen einfachen Leuten, in denen noch die natürliche Treuherzigkeit und Gutmütigkeit des Volkes lebt, fühlt er sich wohl. Er lernt den Teil des Volkes, der von seiner Hände Arbeit lebt, aus der Nähe kennen; ja er sieht sich selbst zu Zeiten genötigt, durch gewöhnliche Handarbeit sein tägliches Brot zu erwerben; und er macht die Erfahrung, dafs die Armen an Lebensfreude und Menschenwürde hinter den Reichen keineswegs zurückstehen. Er lernt auch den Segen kennen, der auf körperlicher Arbeit ruht, dafs sie Leib und Seele gesund erhält. So beginnt er zu zweifeln an dem Wert jener Bildung und Cultur, welche die höheren Stände vor den niederen voraushaben und die auch er, weil er zu diesen gehörte, als etwas selbstverständliches in sich aufgenommen

1) Or. 1 § 51.

hatte. Er macht den Versuch, aus dem geschichtlichen Zusammenhang herauszutreten, von allen Voraussetzungen seines bisherigen Lebens abzusehen und zu einer rationellen Kritik der herrschenden Cultur und Bildung zu gelangen. Unmöglich kann eine Cultur die richtige sein, die mit so grofsem Aufwand innerer und äufserer Arbeit von dem Endziel alles menschlichen Wollens, der Eudämonie, sich nur weiter entfernt hat. Der Mann aus dem Volke hat weder die formale Geistesbildung und die Kenntnisse, auf denen die geistige Cultur der höheren Stände beruht, noch die Fülle äufserer Besitztümer, welche die materielle Cultur zur Befriedigung zahlloser Bedürfnisse der Reichen geschaffen hat. Dennoch hat er in vielen Fällen ein freieres, glücklicheres und auch menschenwürdigeres Dasein als der Reiche. Die Bildung verfehlt also ihren Zweck. Sie ist von der Natur abgeirrt. Rückkehr zur Natur ist die Losung.

So wurde Dio ganz von selbst, nicht durch Tradition und Bücherstudium, sondern durch die praktische Umgestaltung seines Lebens auf die Grundgedanken des Kynismus geführt, der in dem Widerspruch gegen die falsche Cultur und Bildung seinen Lebensnerv hat. Aber auch der extreme und einseitige Moralismus der kynischen Secte empfahl sich ihm als ein passendes Glaubensbekenntnis für seine gegenwärtige Lage. Alle äufseren Güter, wie Besitz, Heimat, Ehre und Einflufs, hatte ihm ein jäher Schicksalswechsel geraubt. Wo konnte er besseren Trost finden als in jener frohen Botschaft, welche die Wertlosigkeit aller dieser Güter verkündet, den Menschen ganz auf eigene Füfse stellt und ihn sein Glück einzig in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe suchen heifst, an der ihn keine Macht des Himmels und der Erde hindern kann? Die Lebensweise, zu der er sich aus rein persönlichen Gründen entschlossen hatte, war eben die, welche die Apostel des Kynismus seit Jahrhunderten empfahlen und befolgten. Auch sie hatten das Leben des Bettlers und Vaganten als den Weg zur Wahrheit, Freiheit, Selbstgenügsamkeit gepriesen.

Auch die feindselige Haltung gegen die Monarchie, die er fortan einzunehmen gesonnen war, mufste beitragen, ihn ins stoisch-kynische Lager zu treiben. Denn die politische Opposition gegen den Principat pflegte in dieser Zeit mit stoischem oder kynischem Bekenntnis Hand in Hand zu gehen.

Wenn Dio die sittlichen Wahrheiten, die ihm durch eigenste persönliche Lebenserfahrung aufgegangen waren, erfolgreich predigen wollte, so mufste er notwendig unter den Sittenlehrern der Vergangenheit Um-

schau halten, um unter ihnen die berühmten Namen auszuwählen, an die seine eigene Predigt anknüpfen konnte. Es würde dem Geiste dieses von der Vergangenheit zehrenden Zeitalters widersprochen haben, wenn er, ohne an der Autorität der Alten einen Rückhalt zu suchen, nur durch eigene Gedanken und selbst erlebte Wahrheiten seine Zuhörer zu erbauen versucht hätte. Ihm selbst und seinen Hörern würde das als Überhebung erschienen sein. Ein durch Alter und Überlieferung geheiligter Text mufste der Predigt zugrunde gelegt werden. Seit Jahrhunderten waren die Reiseprediger thätig gewesen, den Armen im Geiste die Brosamen darzureichen, die von den Tischen der Philosophen fielen. Es gab daher auf diesem wie auf allen anderen Gebieten der Litteratur und Kunst einen durch Überlieferung fortgepflanzten Schatz von Formen und Gedanken, aus welchem nicht zu schöpfen Thorheit gewesen wäre. Aber es wäre verkehrt, einen Epigonen wegen dieser unvermeidlichen Abhängigkeit von der Überlieferung als blofses Mundstück fremder Gedanken ohne eigenes Leben und Individualität anzusehen. Gerade bei Dio sind wir in der Lage, neben seiner Abhängigkeit von den Vorbildern auch die subjective Bedingtheit seines Glaubensbekenntnisses nachzuweisen.

Wir haben bisher die Beweggründe klarzulegen versucht, die den Redner zur Wahl des Vagantenlebens bestimmten und ihn weiterhin der Philosophie, genauer der kynisch-stoischen Philosophie in die Arme führten. Um auf dieser Grundlage eine Vorstellung zu gewinnen, wie sich während des Exils seine Wirksamkeit gestaltete, ist zweierlei erforderlich. Zuerst müssen wir alle Andeutungen in den erhaltenen Werken Dios, die sich auf die Verbannungszeit beziehen, auszunutzen suchen, wobei wieder die 13. Rede, wie schon für die bisherige Betrachtung, sich besonders nützlich erweisen wird. Sodann gilt es Umschau zu halten, ob sich unter den erhaltenen Werken solche befinden, die wir mit Sicherheit oder doch mit Wahrscheinlichkeit in die Zeit des Exils setzen können.

Der Bericht des Philostratus über die Verbannung Dios hatte sich uns zunächst in einem Punkte als unzuverlässig erwiesen. Seine Behauptung „ὅτι μὴ προσετάχθη αὐτῷ φυγεῖν“ mufsten wir als unrichtig verwerfen. Dagegen hat uns die weitere Betrachtung wieder zu Philostratus zurückgeführt und gezeigt, dafs seinem Bericht mehr Wahrheit zugrunde liegt, als es anfangs den Anschein hatte. Es ist richtig, dafs Dio freiwillig jenes unstäte Leben führte, das ihn durch viele Provinzen des Reiches und schliefslich bis an das Nordgestade des Pontus führte. Es ist

auch richtig, dafs er aus der Öffentlichkeit verschwand und durch seine ganze Lebensweise der Aufmerksamkeit der Behörden zu entgehen suchte: *τοῦ φανεροῦ ἐξέστη κλέπτων ἑαυτὸν ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ἄλλα ἐν ἄλλῃ γῇ πράττων.* Wir wurden durch den Zusammenhang der Betrachtung dazu geführt, diese Nachricht als glaubwürdig zu behandeln. Denn in der Absicht, gegen den „Tyrannen“ zu wirken, fanden wir einen der wichtigsten Beweggründe für die Wahl der unstäten Lebensweise. Diesem Zweck aber konnte das Vagantentum nur dienen, wenn es mit strengem, nur gelegentlich mit aller Vorsicht gelüfteten Incognito verbunden war. Dazu stimmen denn auch die weiteren Einzelheiten bei Philostratus. Das *ἄλλα ἐν ἄλλῃ γῇ πράττειν* kann nur bedeuten, dafs Dio häufig die Maske wechselte, um der Wachsamkeit der Verfolger zu entgehen. Das Pflanzen, Graben, Wassertragen geschah nach Philostratus *ὑπὲρ τροφῆς*, zum Zwecke des Broterwerbs. Dieser Zug pafst vortrefflich zu dem Incognito, zumal Philostratus durch den Zusatz *καὶ πολλὰ τοιαῦτα ἐργαζόμενος* den häufigen Wechsel der Arbeit andeutet. Wenn Dio gerade die niedrigsten Arbeiten übernahm, so mochte das zum Teil darin seinen Grund haben, dafs er für höhere, besondere Kunstfertigkeit erfordernde Arbeiten nicht geschult war. Aber zweifellos wirkte auch der Umstand mit, dafs er beständig den Aufenthalt wechselte und deshalb nach der ersten besten Arbeitsgelegenheit griff, die sich ihm darbot. Fand er keine Arbeit, so bettelte er. Ein *πτωχός* war er in den Augen der Soldaten, nach der Darstellung des Philostratus. Sie ahnten nicht, wen sie vor sich hatten, bis er nach Domitians Tode sich zu erkennen gab.

Emperius geht also entschieden zu weit, wenn er den ganzen Bericht des Philostratus als grundfalsch verwirft: *et Philostratus quidem non damnatum tradit, sed voluntario exilio ex hominum oculis excessisse, atque nunc palando nunc latitando saluti suae consuluisse. quae sunt falsissima, ut pleraque quae de Dione tradidit Philostratus.* Nur in dem einen Punkte irrt Philostratus, dafs er die Relegation leugnet. Alles übrige hat sich als innerlich wahrscheinlich herausgestellt. Ich bin überzeugt, dafs es so gut wie das folgende (die Scene im Standquartier der Legionen) aus einer verlorenen Rede Dios stammt. Es ist aber nötig festzustellen, ob die Andeutungen in den erhaltenen Reden zu der philostratischen Darstellung stimmen.

Am häufigsten hebt Dio, wo er auf die Exilszeit Bezug nimmt, die vagirende Lebensweise hervor, z. B. *τοσοῦτον χρόνον πλανηθείς* II 46, 26 — *ἠλώμην πανταχοῦ* I 181, 27 — *ὥσπερ καὶ τὸν ἄλλον χρόνον*

ἔζηκα ἀλώμενος I, 159, 9 — ἅτε ἐν ἄλῃ συνεχεῖ I 191, 15. — Davon legt er sich auch später, nach seiner Restitution, den Namen ἀλήτης bei: ἄνδρες ἀλῆται καὶ αὐτουργοὶ τῆς σοφίας I 2, 16 und im Euboicus: πρεσβυτικὸν πολυλογία — καὶ ἀλητικόν I 189, 21. — Die Obdachlosigkeit, der Mangel von Haus und Herd, wird hervorgehoben II 46, 26 ἄοικος καὶ ἀνέστιος und gleich darauf, an derselben Stelle, der Mangel jeglicher Bedienung: ἀλλὰ μηδὲ ἀκόλουθον ἕνα γοῦν ἐπαγόμενος. Dazu gesellen sich als weitere Züge die Armut, der Mangel an Subsistenzmitteln: καίτοι μέχρι μὲν ὑπῆρχε πενίας κίνδυνος ἡμῖν, οὐδὲν ἦν δεινόν. οὐ γάρ εἰμι πρὸς τοῦτο ἀμελέτητος σχεδόν etc. II 46, 24. — οὐδὲν ἔχων ἢ φαῦλον ἱμάτιον. καὶ πολλάκις μὲν δὴ καὶ ἄλλοτε ἐπειράθην ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς, ἅτε ἐν ἄλῃ συνεχεῖ, ἀτὰρ οὖν δὴ καὶ τότε, ὡς ἔστι πενία χρῆμα τῷ ὄντι ἱερὸν καὶ ἄσυλον I 191, 14 (im Euboicus). — μὴ φίλων ἐρημίας ἡττηθείς, μὴ χρημάτων ἀπορίας II 70, 27. — Dafs er gelegentlich bettelte, geht schon daraus hervor, dafs ihn die Leute πτωχός nannten I 182, 1 und noch deutlicher aus I 9, 27 ἐν ἀγύρτου σχήματι καὶ στολῇ und aus der Verwendung des Odysseeverses ρ 222: αἰτίζων ἀκόλους, οὐκ ἄορας οὐδὲ λέβητας. — Ein weiterer wichtiger Zug der philostratischen Darstellung ist die Verrichtung niederer Arbeiten. Auch sie wird in den erhaltenen Schriften angedeutet I 2, 16 ἄνδρες ἀλῆται καὶ αὐτουργοὶ τῆς σοφίας, πόνοις τε καὶ ἔργοις ὅσον δυνάμεθα ἐγχειροῦντες (so nach Herwerden, χαίροντες die Hds.) τὰ πολλά. Diese Stelle findet sich freilich in einer nach der Restitution gehaltenen Rede, der ersten περὶ βασιλείας; es ist aber nichtsdestoweniger zweifellos, dafs sie in erster Linie auf die Exilszeit zu beziehen ist. Auf die Verrichtung niederer Arbeiten müssen auch, meines Erachtens, die Stellen bezogen werden, wo von einer ταλαιπωρία und ihren schädlichen Folgen für Dios Gesundheit die Rede ist. In or. 19 (II 257, 11) erwähnt er noch in ziemlich überlegenem Ton: τὴν δοκοῦσαν αὐτοῖς τοῦ σώματος ταλαιπωρίαν. Dagegen giebt er or. 40 § 2 (II 46, 18) zu, es sei nötig gewesen τοῦ σώματος — ποιήσασθαί τινα πρόνοιαν, ἐκ πολλῆς καὶ συνεχοῦς ταλαιπωρίας ἀπειρηκότος. Dazu stimmen denn die in den späteren Reden nicht seltenen Klagen über seinen schlechten Gesundheitszustand. Dafs er schon während des Exils gelegentlich Mühe hatte, den physischen Anforderungen der von ihm gewählten Lebensweise zu genügen, zeigt II 70, 27: μὴ φίλων ἐρημίας ἡττηθείς, μὴ χρημάτων ἀπορίας, μὴ σώματος ἀσθενείας. Denn aus der Coordinirung der drei Begriffe geht hervor, dafs die Schwächlichkeit des Körpers wie die Ver-

lassenheit und Armut als ein actuell gewordenes Übel erwähnt wird, mit dem er als Exilirter zu kämpfen hatte. — Um das von Philostratus entworfene Bild zu vervollständigen, fehlt nur noch ein Zug, der allerwichtigste: das Incognito. Ich will kein grofses Gewicht legen auf die schon oben angeführte Stelle I 9, 27 *ἐν ἀγύρτου σχήματι καὶ στολῇ*, obwohl sie die Vorstellung einer zur Unkenntlichmachung dienenden Verkleidung nahe legt. Beweisend sind die Stellen, die von seinen rednerischen und schriftstellerischen Angriffen gegen Domitian und der mit ihnen verbundenen persönlichen Gefahr handeln: I 36, 8 *οὐ γὰρ ὀλίγην οὐδ' ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ δέδωκα βάσανον τῆς ἐλευθερίας. εἰ δὲ ἐγὼ πρότερον μέν, ὅτε πᾶσιν ἀναγκαῖον ἐδόκει ψεύδεσθαι διὰ φόβον, μόνος ἀληθεύειν ἐτόλμων, καὶ ταῦτα κινδυνεύων ὑπὲρ τῆς ψυχῆς, νῦν δὲ ὅτε πᾶσιν ἔξεστι τἀληθῆ λέγειν, ψεύδομαι μηδενὸς κινδύνου παρεστῶτος* u. s. w. — Die Vorstellung einer dauernden Gefahr erwecken auch die Worte II 49, 20: *μετὰ φυγὴν οὕτως μακρὰν καὶ πράγματα τοσαῦτα καὶ τύραννον ἐχθρόν.* Sie wären nicht ganz verständlich, wenn Dio nur durch das Verbannungsurteil selbst die Feindschaft des Tyrannen erfuhr und weiterhin ungestört nach seinem Geschmack leben durfte. Dasselbe gilt von der Stelle, welche die ausdrückliche Erwähnung seiner gegen Domitian gerichteten Angriffe enthält II 71, 1 *πρὸς δὲ τούτοις ἅπασιν* (nämlich aufser Verlassenheit, Mittellosigkeit, körperlichem Leiden) *ἐχθρὸν ἀνεχόμενος οὐ τὸν δεῖνα — — ἀλλὰ τὸν — δεσπότην ὀνομαζόμενον καὶ θεόν — — καὶ ταῦτα οὐ θωπεύων αὐτὸν οὐδὲ τὴν ἔχθραν παραιτούμενος, ἀλλὰ ἐρεθίζων ἄντικρυς καὶ τὰ προσόντα κακὰ μὰ Δί' οὐ μέλλων νῦν ἐρεῖν ἢ γράψειν, ἀλλὰ εἰρηκὼς ἤδη καὶ γεγραφώς, καὶ τούτων πανταχῇ τῶν λόγων καὶ τῶν γραμμάτων ὄντων.* In diesen Worten ist der deutliche Hinweis enthalten auf Verfolgungen, die ihm seine Reden und Schriften während der Exilszeit zuzogen. Nicht wahnwitzige Tollkühnheit, fügt er hinzu, hat mich bei diesem Verhalten geleitet, sondern Gottvertrauen. Mir scheinen diese Stellen hinreichend zu beweisen, dafs Dio Grund hatte, das Licht der Öffentlichkeit zu meiden und sich in den Schleier des Incognito zu hüllen. Es wird also auch in diesem Hauptpunkte die Richtigkeit der philostratischen Darstellung durch die Andeutungen in den erhaltenen Reden bestätigt.

Von der Vorstellung, die wir uns von Dios materieller Lage während des Exils bilden, hängt es natürlich ab, wie wir uns seine Lehrweise in dieser Zeit zu denken haben und welche erhaltenen Schriften

in dieser Zeit entstanden sein können. Ein Mann, der als Geächteter lebt, der durch fortdauernde Angriffe gegen das Staatsoberhaupt Verfolgungen gegen sich heraufbeschwört und sich dadurch gezwungen sieht, unstät und unerkannt von Ort zu Ort zu wandern, wird ganz anders auftreten, als einer, der sich im Vollbesitz bürgerlicher Ehren befindet und mit der Staatsgewalt auf friedlichem Fufse lebt. Er wird bestrebt sein, durch seine Lehrthätigkeit möglichst wenig Aufsehen zu erregen. Er wird sich zunächst mit seiner Lehre an einzelne wenden, vielleicht auch, wenn er dazu aufgefordert wird, vor einem gröfseren Zuhörerkreise reden, aber die eigentlich öffentlichen Gelegenheiten, die Festversammlungen des Volkes, meiden. Es ist klar, dafs für einen solchen Mann die dialektische Unterrichtsmethode die geeignetste war. Nicht allein der Wunsch, Aufsehen zu vermeiden, sondern auch das Gefühl der eigenen Unfertigkeit und Unsicherheit mufste ihn veranlassen, im kleinsten Kreise seine Wirksamkeit zu beginnen und sich zunächst an einzelne zu wenden. Es tritt ja bei dieser Methode der Lehrer nicht mit dem Anspruch auf, im Besitze der Weisheit zu sein. Dio fühlte sich notwendig selbst zunächst als Lernender. Sein Bestreben, sich selbst über die ethischen Probleme Klarheit zu verschaffen, konnte er durch nichts besser fördern, als durch Unterhaltungen mit Leuten jeder Art, in denen er allmählich immer mehr der Führende und Gebende wurde. Es kam hinzu, dafs Sokrates, dem er in aller Bescheidenheit nacheiferte, diese Methode der Forschung und des Unterrichts für die allein wahrhaft philosophische gehalten hatte und dafs die sokratische Litteratur, die er teils von früher her kannte, teils jetzt mit neuem Eifer und in anderem Sinne zu studiren begann, einmütig diese Methode als das unterscheidende Merkmal der Philosophie gegenüber der Sophistik feierte. Wie nahe lag es für Dio, seine eigne sophistische Weisheit mit der alten Sophistik, so verschieden sie von ihr sein mochte, in Parallele zu stellen und wenn er sich von ihr lossagte, um sie mit der Philosophie zu vertauschen, auch in der Form den von altersher als „philosophisch" geltenden, dem bisher befolgten ganz entgegengesetzten Weg einzuschlagen. Wir dürfen annehmen, dafs ihm der Wunsch, durch rednerische Mittel wie bisher zu wirken, nie ferner lag, als in der ersten Zeit seines Exils. Wenn er die Prunkgewänder des Sophisten mit dem Bettlermantel vertauschte, so mufste er auch seine Rede umcostümiren und auf sie dieselben Grundsätze schlichter Natürlichkeit anwenden, wie auf sein Äufseres. In jedem Wort mufste er zeigen, dafs es ihm nur auf die Sache ankam.

Doch wir brauchen uns nicht mit blofser Wahrscheinlichkeitsrechnung zu begnügen. Die 13. Rede giebt die erwünschte Auskunft. In § 12 schildert Dio, wie viele Leute sich mit Anfragen über ethische Dinge an ihn wenden und er sich, um ihnen antworten zu können, zum Nachdenken genötigt sieht. Hier ist offenbar an einen Verkehr mit einzelnen gedacht, der sich in Frage und Antwort vollzieht. Aber der Philosoph erscheint hier als der Berater, der auf Anfragen Auskunft erteilt. Deutlicher wird in § 31 auf die dialektische Methode hingewiesen: *οὕτω δὴ καὶ ἐγὼ ἐπειρώμην διαλέγεσθαι Ῥωμαίοις, ἐπειδή με ἐκάλεσαν καὶ λέγειν ἠξίουν, οὐ κατὰ δύο καὶ τρεῖς ἀπολαμβάνων ἐν παλαίστραις καὶ περιπάτοις· οὐ γὰρ ἦν δυνατὸν οὕτως ἐν ἐκείνῃ τῇ πόλει συγγίγνεσθαι· πολλοῖς δὲ καὶ ἀθρόοις εἰς ταὐτὸ συνιοῦσιν* etc. Hier werden deutlich zwei Lehrmethoden einander gegenüber gestellt. Das *κατὰ δύο καὶ τρεῖς ἀπολαμβάνειν* ist die dialektische Methode der Sokratik. Denn zwei oder drei Leuten hält man keine epideiktischen Vorträge. Die andere Methode ist der zusammenhängende popularphilosophische Lehrvortrag, für den er sogleich ein Beispiel giebt. Beides fällt unter den Begriff *διαλέγεσθαι*; das eine heifst *διάλογος*, das andere *διάλεξις*. — Es ist nun sehr beachtenswert, dafs Dio seine Verwendung der letzteren Form gewissermafsen entschuldigt und aus der Besonderheit der römischen Verhältnisse herleitet. Da in der ganzen Rede neben dem moralischen Zweck das Bestreben einhergeht, die eigene philosophische Entwicklung in ihren Grundzügen vorzuführen, so ist anzunehmen, dafs Dio den römischen Aufenthalt, von dem er hier redet, als epochemachend für seine Lehrmethode betrachtet. Gemeint ist der erste römische Aufenthalt Dios nach seiner Restitution, von dem später die Rede sein wird. Auf seiner Rückreise berührt er Athen und wiederholt dort den Vortrag den er vor kurzem in Rom gehalten hatte. Offenbar will er also die dialektische Methode als die ihm eigentlich zukommende und während der Exilszeit in der Regel von ihm angewandte bezeichnen. Wäre die popularphilosophische Epideixis von jeher, auch während des Exils, die regelmäfsige Form seiner Lehrthätigkeit gewesen, so würde ihre Motivirung aus der Eigentümlichkeit der römischen Verhältnisse übel angebracht sein. Ich finde also in dieser Stelle ein Selbstzeugnis Dios, dafs er sich während seiner Verbannung in der Regel der dialektischen Methode bedient hat. Erst als er ein berühmter Mann geworden war und als es ihm durch seine Restitution nahegelegt war, vor grofsstädtischem Publicum auftretend mehr in die Weite zu wirken, hat

er diese Form verlassen und sich der popularphilosophischen Epideixis zugewandt.

Es soll damit keineswegs behauptet sein, dafs Dio als Verbannter ausschliefslich die dialektische Methode anwendete und den zusammenhängenden Lehrvortrag in derselben Weise wie der platonische Sokrates perhorrescirte. Es heifst ja in der 13. Rede schon § 12, also in der Schilderung der Anfänge seiner Lehrthätigkeit: *πάλιν δὲ ἐκέλευον λέγειν καταστάντα εἰς τὸ κοινόν· οὐκοῦν καὶ τοῦτο ἀναγκαῖον ἐγίγνετο λέγειν περὶ τῶν προσηκόντων τοῖς ἀνθρώποις.* Aber es ist ein grofser Unterschied zwischen der kurzen, bescheidenen Ansprache, zu der die Gelegenheit auffordert und die, auch wenn sie nicht im Zusammenhang eigentlichen Gesprächs vorkommt, den Ton der Conversation wahrt, und jenen pomphaften Erzeugnissen popularphilosophischer Epideiktik, den Königsreden, der Olympica, der Alexandrina und in gewissem Sinne der euböischen Rede. Diesen Unterschied wird die weitere Untersuchung in seiner Bedeutung für die Stilentwicklung Dios klarzulegen haben. Soviel ist schon jetzt klar, dafs die vollen Klänge und die üppig wuchernden Perioden der genannten Reden eine Stilrichtung bekunden, die alles andere eher als kynisch ist und schlecht zu dem Bilde passen würde, das wir uns von Dios Wesen und Leben während des Exils machen. Diese Reden gehören, wie auch aus anderen Kennzeichen sich ergiebt, der dritten Periode Dios an, die ich im letzten Kapitel besprechen werde. Die infolge der Restitution veränderte Lebenslage Dios hat eine neue Wandlung seines Stils herbeigeführt, die sich in gewissem Sinne als Rückkehr zur Sophistik und Epideiktik darstellt. Für die Exilsperiode dagegen ist es bezeichnend, dafs Dio sich möglichst weit von seiner bisherigen Stilrichtung entfernt und in Gespräch und Ansprache einen Ton anschlägt, dessen schlichte Natürlichkeit und Verzicht auf den Flitterschmuck sophistischer Rhetorik mit seinem Wesen und Leben in dieser Epoche in Einklang steht. Es ist also innerlich wahrscheinlich und mit den Andeutungen Dios in der 13. Rede in Einklang, wenn ich die conversatorische Unterrichtsmethode in ihren beiden Hauptformen, der eigentlichen Gesprächsführung und der einfachen, kurzen Ansprache, für die Exilszeit in Anspruch nehme.

Ich habe schon angedeutet, dafs beide Formen sich nicht ausschliefsen, sondern die eine häufig in die andere überging. Der Philosoph unterhält sich zunächst mit einzelnen. Eine Corona sammelt sich und hört dem Gespräche zu. Sie mufs mitberücksichtigt werden. Darum läfst der Philosoph von dem Frage- und Antwortspiel ab und fährt in

zusammenhängender Rede fort. Dies ist z. B. der Fall in or. 74 (*περὶ ἀπιστίας*), or. 77. 78 (*περὶ φθόνου*), or. 25 (*περὶ τοῦ δαίμονος*). Es kommt aber auch das Gegenteil vor. Der Philosoph beginnt vor einem gröſseren Zuhörerkreis mit zusammenhängender Ansprache. Im Verlauf derselben bemerkt er einen oder den andern besonders lebhaft interessirten Hörer. Wenn die Corona nicht zu groſs und der Gegenstand dafür geeignet ist, wendet er sich plötzlich an diesen einzelnen und läſst für eine Zeit lang Frage und Antwort den zusammenhängenden Lehrvortrag unterbrechen. Hierfür bietet or. 14 (*περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας α'*) ein belehrendes Beispiel. Es genügt, diese beiden in ihrer Gegensätzlichkeit zusammengehörigen Beobachtungen mit einander zu verbinden, um sofort zu erkennen, daſs Stücke wie die genannten nicht ursprünglich für die Lectüre ausgearbeitete Stilübungen sind. Sie können nur im Zusammenhang mit der lebendigen, mündlichen Lehrthätigkeit Dios enstanden sein, aus deren praktischen Bedingungen jene Eigentümlichkeiten sich erklären. Ein Schriftsteller, der für den Leser Dialoge als Stilübungen schriebe, würde seine Ehre darein setzen, die dialogische Form nach berühmten Mustern rein durchzuführen und nicht aus dem Dialog in den zusammenhängenden Vortrag übergehen. Noch weniger würde der Verfasser einer zum Lesen bestimmten Rede diese durch eine dialogische Partie unterbrechen. Wir sind also berechtigt, dieses Mischungsverfahren als bezeichnenden Zug aufzunehmen in das Bild der lebendigen, mündlichen Lehrthätigkeit Dios. Es zeigt sich nun erst, was die Lehrer dieser Art unter *διαλέγεσθαι* verstehen. — In or. 42 § 2 sagt Dio: *οὐδέποτε γὰρ οὐδενὶ ἔγωγε τοῦτο ὑπεσχόμην, ὡς ἱκανὸς ὢν λέγειν ἢ φρονεῖν ἢ πλέον τι γιγνώσκειν τῶν πολλῶν, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτοῦ τούτου διαμαχόμενος ἑκάστοτε καὶ ἀντιλέγων τοῖς ἀξιοῦσιν ἔπειτα εἰς τὸ λέγειν καθίσταμαι· καὶ πολλοὶ τοῦτο αὐτὸ ἐπίδειξιν ἡγήσαντο.* Auch diese Stelle giebt uns das Bild eines mit einzelnen geführten Wortstreites, der in einer zusammenhängenden Ansprache des Philosophen seinen Abschluſs findet. — Bei Epiktet zweifelt niemand, daſs wirkliche Unterhaltungen des Philosophen mit seinen Schülern vielfach von Arrian wiedergegeben sind. Auch hier findet sich derselbe regellose Wechsel von Gespräch und fortlaufender Rede. Kann man noch zweifeln, daſs die gleiche Erscheinung bei Dio aus den gleichen Ursachen zu erklären ist?

Durch diese Erwägungen glaube ich den Unterschied klar gelegt zu haben zwischen der im Ton dem Gespräch nahestehenden und der

engsten Verbindung mit wirklichem Gespräch fähigen διάλεξις einerseits und der popularphilosophischen Epideixis andererseits, bei der eine Verbindung mit Gespräch schlechthin undenkbar ist. Diese wendet sich an grofse Versammlungen und sucht die ungeheure Ohrmuschel des Demos mit ihren Klängen zu füllen; jene wendet sich an den kleineren Hörerkreis, der sich durch zufällige Erweiterung einer im Gespräch begriffenen Gesellschaft bildet. So wird in or. 77. 78 (περὶ φθόνου) gleich anfangs der ὄχλος mit berücksichtigt, der dem Einzelgespräch zuhört; weiterhin sieht sich Dio genötigt, die Gesprächsform fallen zu lassen: εἰς τὸ λέγειν καθίσταται.

Dieses freie epiktetische διαλέγεσθαι sehe ich als die normale Lehrweise Dios während der Exilszeit an.

Ehe ich den Versuch mache, einige der erhaltenen Schriften der Verbannungszeit zuzuweisen, mufs ich zu den formalen Kennzeichen der Epoche, die ich entwickelt habe, ein inhaltliches hinzufügen. Das stoisch-kynische Bekenntnis, auf welches Dio, wie wir sahen, durch seinen Schicksalswechsel geführt wurde, ist an sich nicht geeignet, als Unterscheidungsmerkmal der zweiten von der dritten Epoche zu dienen. Denn im wesentlichen hat er es auch in der dritten Epoche beibehalten. Aber es giebt innerhalb dieser Gedankenrichtung viele Abstufungen, je nach der gröfseren oder geringeren Schroffheit und Paradoxie des Standpunktes. Wir werden bei der Betrachtung der einzelnen Werke finden, dafs solche Abstufungen auch bei Dio vorhanden sind. Ohne hier auf die Frage einzugehen, worin diese Modificationen bestehen — denn das läfst sich nur durch Analyse der einzelnen Werke darlegen — will ich nur den allgemeinen Gesichtspunkt aufstellen, der eine Ausnutzung dieser philosophischen Kriterien für die Erkenntnis von Dios Entwicklung ermöglicht. Nach allem, was sich uns bisher ergeben hat, werden wir nicht zweifeln, dafs die radicalen Äufserungen des Kynismus, die sich etwa finden, in die Exilszeit und besonders in ihre Anfänge gehören. So fordert es die psychologische Wahrscheinlichkeit. Wer es mit einer neuen Weltanschauung versucht, der wird sie zunächst in der entschiedensten und folgerichtigsten Weise durchzuführen streben und erst mit der Zeit, wenn sich ihm nicht alle Folgerungen aus dem Grundprincip als praktisch brauchbar bewähren, wird er zu Compromissen seine Zuflucht nehmen. Auch wird ein Geächteter, der aufserhalb der Gesellschaft steht, sich über gewisse conventionelle Normen der Gesellschaft freier und rücksichtsloser äufsern, als ein Mann, der seinen Frieden mit der Welt gemacht hat und, sei es in Senat oder Volksversammlung

von Prusa, Nikaia, Nikomedeia, sei es in den Kaiserpalästen Roms, staatsmännisch zu wirken sucht. Was der Mensch denkt und empfindet, hängt ja doch hauptsächlich ab von dem, was er lebt und thut.

Hiermit hängt ein anderer Gesichtspunkt zusammen: der der gröfseren oder geringeren Selbständigkeit gegenüber den Vorbildern. Anfangs gab sich Dio mit Fanatismus dem kynischen Dogma hin. Die Wahrnehmung, dafs Antisthenes, Diogenes, Krates das Evangelium schon verkündet hatten, dessen beseligende Kraft er jetzt erfuhr, machte ihn anfänglich geneigt, sich ganz und gar an diese Männer anzuschliefsen. Bei ihnen fand er es dialektisch in jeder Richtung entwickelt. In dem Schatz beifsender Witze über die Thorheit der Welt, den sie der Nachwelt hinterlassen, den ihre Nachtreter eifrig gehütet und gemehrt hatten, fand er einen Geist ausgeprägt, der seiner eigenen Stimmung nah verwandt war und den kein einzelner in solcher Fülle packender Apophthegmen ausprägen könnte, wie es mehrere Generationen kynischer Lehrer gethan hatten. Es war also ganz natürlich, dafs er die Dialektik und den Witz, die er zu wirksamer Propaganda seiner Ansichten brauchte, aus diesen Quellen schöpfte. Es war aber ebenso natürlich, dafs er durch Erfahrung die besonderen Bedürfnisse seiner Zeit kennen lernte, von denen die Zeit des Krates nichts gewufst hatte, und für diese mit gröfserer Selbständigkeit und Freiheit zu sorgen lernte. Auch diese Seite der Entwicklung scheint mir in der 13. Rede angedeutet. Sehr belehrend ist der Bericht in § 14. 15 über seine Aneignung jenes *Σωκρατικὸς λόγος*, der in § 16—28 wiedergegeben wird. „Ich that nicht so," sagt er, „als ob er mein geistiges Eigentum wäre, sondern nannte seinen Urheber und bat die Hörer, zu entschuldigen, wenn ich nicht den ganzen Wortlaut und Gedankengang wiedergäbe, sondern mir Zusätze oder Fortlassungen erlaubte. Auch bat ich sie, deshalb nicht weniger acht zu geben, weil ich Reden, die vor vielen Jahren gehalten worden, vor ihnen wiederholte. Vielleicht, sagte ich, ist gerade dies für euch am nützlichsten. Denn es ist doch nicht anzunehmen, dafs jene alten Reden, wie Arzenei, die zu lange gestanden, durch Verflüchtigung ihre Heilwirkung eingebüfst haben." Hier ist deutlich der Standpunkt des Predigers gekennzeichnet, der sich in den Dienst einer altheiligen Sache gestellt hat. Er verwaltet gewissenhaft ein anvertrautes Gut und glaubt sich schon entschuldigen zu müssen, wenn er sich Abweichungen im Wortlaut, Zusätze oder Fortlassungen erlaubt. Dies ist der Standpunkt, den ich auf Grund der inneren Wahrscheinlichkeit als den ursprünglichen Dios ansprechen zu dürfen glaubte.

Aber auch der Zusammenhang der Rede zeigt, dafs Dio hier, wenn nicht von den Anfängen seiner Lehrthätigkeit, so doch jedenfalls von der Verbannungszeit redet. — Das spätere, durch gröfsere Freiheit und Selbständigkeit ausgezeichnete Entwicklungsstadium ist in der 13. Rede durch den römischen Vortrag charakterisirt (§ 29 bis Schlufs). Man beachte, wie er eingeleitet wird: *καὶ ἐπειδὴ οὐκ εἴων ἐν αὐτῇ τῇ Ῥώμῃ γενόμενον ἡσυχίαν ἄγειν, ἴδιον μὲν οὐδένα ἐτόλμων διαλέγεσθαι λόγον — — ἐνεθυμούμην δέ, φέρε ἂν μιμούμενος τοιούτους τινὰς διαλέγωμαι λόγους περὶ τῶν θαυμαζομένων παρ' αὐτοῖς — τυχὸν οὐ καταγελάσουσί μου — εἰ δὲ μὴ ἔξω λέγειν ὅτι εἰσὶν οἱ λόγοι οὗτοι ἀνδρὸς ὃν οὔτε Ἕλληνες ἅπαντες ἐθαύμασαν ἐπὶ σοφίᾳ* u. s. w. Die Anknüpfung an Sokrates fehlt auch hier nicht, auch dies ist kein *ἴδιος λόγος* Dios. Aber *μιμούμενον τοιούτους τινὰς διαλέγεσθαι λόγους* ist etwas ganz anderes als die vorhin geschilderte unselbständige Aneignung sokratischer Reden. Es bezeichnet eine Lehrweise, bei der die Grundgedanken sokratisch sind, die Ausführung und Formgebung dionisch. Es scheint mir unverkennbar, dafs Dio hier einen Wandel seiner Lehrweise schildern will. Er verlegt ihn in die Zeit seines ersten römischen Aufenthalts nach der Restitution. Das stimmt zu dem, was wir a priori als innerlich wahrscheinlich bezeichnet haben.

Der *Σωκρατικὸς λόγος* in der 13. Rede.

Schliefslich möchte ich noch den Inhalt jenes *Σωκρατικὸς λόγος* kurz behandeln. Er berührt sich bekanntlich nah mit dem Protrepticus des pseudoplatonischen Kleitophon. Vergleicht man den dionischen Abschnitt im einzelnen mit dem pseudoplatonischen, so gewinnt man nicht den Eindruck, dafs Dio aus dem Kleitophon schöpft und seine Vorlage nur stilistisch erweitert.[1]) Der sehr erhebliche Zuwachs an Mo-

1) Das Gegenteil sucht zu erweisen Joh. Wegehaupt De Dione Xenophontis sectatore p. 56 ff. Gegen die Benutzung einer gemeinsamen Quelle scheint mir nicht zu sprechen, dafs es „*veri dissimillimum est utrumque imitatorem tam arte fontis verba secutum esse*". Denn der Vf. des Kleitophon mufste den *λόγος* des Sokrates genau wiedergeben, weil er ihn bekämpfen will, und Dio hält sich zu so genauer Wiedergabe verpflichtet, dafs er selbst kleine Abweichungen im Wortlaut entschuldigen zu müssen glaubt. — Auch dafs die Einleitungsphrase *ὥσπερ ἀπὸ μηχανῆς τραγικῆς θεός* bei beiden Schriftstellern steht, kann nichts gegen die Benutzung einer gemeinsamen Quelle beweisen, wenn der Herausgeber des *Σωκρατικὸς λόγος* eben diesen Ausdruck gebraucht hatte. — Sehr wertvoll ist der Hinweis p. 62 auf Plat. Apol. 29 D, durch den es wahrscheinlich wird, dafs wenigstens dieser Gedanke von Sokrates selbst häufig ausgesprochen wurde. — Für durchaus falsch halte ich die p. 63 gegebene Zerlegung des *Σωκρατικὸς λόγος* in einzelne Mosaiksteine, die

tiven, den die dionische Fassung zeigt, kann von Dio weder aus eigener Erfindung noch aus einer zweiten Quelle geschöpft sein. Die von lauter *κιθαρισταί, γραμματισταί, παιδοτρίβαι* bewohnte Stadt, die noch schlimmer ist als die ägyptische *καπήλων πόλις*, ist sicherlich ein altes Motiv. Es pafst so vortrefflich in den Zusammenhang, dafs man es nicht für ein Einschiebsel halten wird. Auch im Kleitophon werden *γράμματα, μουσική, γυμναστική* als Gegenstände des Jugendunterrichts aufgezählt. Soll nun ihre Erwähnung bei Dio aus dem Kleitophon, was weiter zum Erweis ihrer Unbrauchbarkeit beigebracht wird, aus einer andern Quelle stammen? — Im Kleitophon wird bemerkt, dafs *ἡ ἐν τῷ ποδὶ πρὸς τὴν λύραν ἀμετρία* nicht Ursache der Zwietracht in Staat und Familie sei. Der dionische Sokrates verspottet die Ansicht, dafs diejenigen gute Familienväter und Bürger werden müfsten: *οἳ ἂν ἱκανῶς κιθαρίσωσι „Παλλάδα περσέπολιν δεινὰν" ἢ τῷ ποδὶ βῶσι πρὸς τὴν λύραν.* Die Übereinstimmung des Ausdrucks zeigt die Verwandtschaft beider Stellen. Das Lied, das die Jungen beim *κιθαριστής* lernten, ist aus Aristophanes Wolken v. 967 entnommen, wo es sich auch um den Wert der *ἀρχαία παίδευσις* handelt. Es ist unwahrscheinlich, dafs Dio es selbst eingefügt haben sollte. Er mufs es samt dem im Kleitophon wiederkehrenden Satzgliede in seiner Quelle gefunden haben. Wenn in § 23 die Siege der Athener in den Perserkriegen als ein Beweis für die Güte dieser Erziehung von ihren Verteidigern angeführt werden, ein Motiv, das aus derselben Aristophanesstelle stammt (v. 986 *ἐξ ὧν ἄνδρας μαραθωνομάχους ἡμὴ παίδευσις ἔθρεψεν*), so ist das ein Beweis, dafs nicht Dio jenen Liedanfang aus dem Aristophanes einfügte. Denn dann müfste dasselbe auch von der zweiten Bezugnahme auf die gleiche Stelle gelten, und nicht nur diese, sondern auch die ganze Widerlegung des in ihr enthaltenen Arguments zugunsten der alten Erziehung müfste von Dio hinzugesetzt sein. — Das Motiv, dafs Unglücksfälle, wie sie die tragische Bühne schildert, nicht durch Mangel an musischer, grammatischer und gymnastischer Bildung hervorgerufen werden, ist bei Dio mit dem anderen verquickt, welches Dümmler (Akademika S. 3 ff.) als altkynisch erwiesen hat, dafs tragische

z. T. aus dem Kleitophon, z. T. aus andern Quellen (Xenophon), z. T. aus Dios eigener Erfindung stammen. So soll § 17 nur die Aufstellung der Frage aus dem Kleitophon, die Beantwortung aus Dios eigenem Kopfe stammen; und § 19 soll der Schlufs, der von dem voraufgehenden unabtrennbar ist und in dem der ganze Gedankengang der §§ 17—19 gipfelt, aus dem Kleitophon stammen, das voraufgehende Dio gehören. Die Stelle or. 69, 5 hat einen ganz andern Gedanken.

Erlebnisse hauptsächlich die Reichen und Mächtigen treffen. Da eigentlich nur jenes in den Zusammenhang pafst — denn es handelt sich hier nicht mehr um den Wert des Reichtums, sondern um den Wert der üblichen Bildung — so liegt die Annahme nahe, dafs das zweite Motiv von Dio hier eingeschachtelt ist. Zu ihm gehören als Beispiele Atreus, Agamemnon und Oidipus, zu dem andern Thamyris und Palamedes. Freilich wird im Anfang des *λόγος* den Menschen vorgeworfen, dafs sie wohl für den Erwerb von *χρήματα* Sorge tragen, nicht aber für die Fähigkeit, sie richtig zu gebrauchen; man kann also die Bezugnahme auf die tragischen Schicksale der Reichen und Mächtigen als Rückbeziehung auf jenen Anfang des *λόγος* erklären. Aber diese Erklärung kann uns nicht überzeugen, dafs wir einen selbständigen und einheitlichen Gedankengang vor uns haben. Da mit Ausnahme dieser einzigen Stelle in § 17—28 nur von der Bildung, der falschen und der wahren, die Rede ist, so bleibt diese Stelle eine Störung des Zusammenhangs, die nicht von dem ursprünglichen Urheber dieses Gedankenganges stammen kann. Es ist eine jener Incongruenzen, die bei keinem Schriftsteller fehlen, der den Stoff seiner Darstellung aus einer Vorlage schöpft. Ich halte diese Stelle für einen Zusatz Dios zu seiner Vorlage. Daraus ergiebt sich, dafs der übrige in sich wohl zusammenstimmende Gedankengang der Vorlage gehört.

Diese Vorlage war also nicht der pseudoplatonische Kleitophon. Es war die ausführliche Fassung jenes sokratischen Protreptikos, der im Kleitophon zu polemischem Zweck kurz recapitulirt wird. Dieser Protreptikos war nach § 26 nach der Seeschlacht von Knidos verfafst und zwar nicht lange nach derselben; denn die Anachronismen der sokratischen Gespräche sind am leichtesten verständlich, wo es sich um Ereignisse der jüngsten Vergangenheit handelt. Dümmler glaubt wegen § 30: *καὶ Ἀρχέλαος Μακεδόνων βασιλεύς, πολλὰ εἰδὼς καὶ πολλοῖς συγγεγονὼς τῶν σοφῶν, ἐκάλει αὐτὸν ἐπὶ δώροις καὶ μισθοῖς, ὅπως ἀκούοι αὐτοῦ διαλεγομένου τοὺς λόγους τούτους*, Dio benutze den Dialog „Archelaos" des Antisthenes. Dieser Schlufs ist nicht zwingend, und was über den Inhalt des „Archelaos" bezeugt ist, die *καταδρομὴ Γοργίου τοῦ ῥήτορος*, kehrt bei Dio nicht wieder. Auch der Nebentitel *ἢ περὶ βασιλείας* deutet auf ein anderes Gedankengebiet. Eher könnte an einen der drei *Προτρεπτικοί* des Antisthenes gedacht werden.[1]) Denn eine treffendere Bezeichnung des von Dio wiedergegebenen *Σωκρατικὸς λόγος* als diese dürfte sich kaum finden lassen. Nach Diog. Laërt.

1) Über diese vgl. Hirzel der Dialog I 118, 1.

VI 1 trugen die *προτρεπτικοί* des Antisthenes einen rhetorischen Charakter und zeigten ihn als Schüler der Gorgias. Auch der bei Dio und im Kleitophon benutzte Protreptikos war allem Anschein nach eine zusammenhängende Rede. Dafs Dio ihn dem Sokrates selber zuschreibt, erklärt sich am leichtesten, wenn er von einem unmittelbaren Schüler des Sokrates stammte und ihm selbst in den Mund gelegt war. Aristippos, der auch einen Protreptikos geschrieben hatte, ist teils durch den Inhalt, teils dadurch ausgeschlossen, dafs Dio nach seiner ganzen damaligen Gedankenrichtung in ihm keinen glaubwürdigen Zeugen der sokratischen Lehre erblicken konnte. Dagegen ist es einleuchtend, dafs sich Dio von der antisthenischen Auffassung des Sokrates mehr als von jeder andern angezogen fühlen mufste. Für Antisthenes pafst auch der Ton und Inhalt des Ganzen. Es werden dieselben Kunstmittel angewandt, die der kynischen Diatribe stets eigentümlich gewesen sind: durch drastische Veranschaulichung seiner Consequenzen wird der bekämpfte Standpunkt *ad absurdum* geführt (§ 17 u. 19), die Mythen der tragischen Bühne werden in willkürlicher Weise als Beispielstoff für actuelle Fragen ausgenutzt (§ 20. 21), ernsthafte Dinge werden ins lächerliche gezogen (so die Erziehung und Verfassung der Perser § 24), ruhmvolle Thaten der Geschichte durch niedrige Vergleiche herabgewürdigt (so die Perserkriege § 25. 26 durch den Vergleich mit dem Ringerpaar). Und nicht nur Ton und Darstellungsmittel sind kynisch. Die musisch-grammatische Bildung wird als völlig wertlos geschildert, nicht etwa blofs als unzureichend. Als wahres Bildungsmittel wird nicht Wissenschaft gefordert, sondern eine *ἄσκησις*, die den Menschen zur Erfüllung seiner praktischen Aufgaben vorbereitet (Dio § 16). Die Philosophie besteht in dem Streben ein guter und tüchtiger Mensch zu werden. Der Ausdruck *φιλοσοφεῖν* wird als nicht besonders zweckmäfsig bezeichnet, offenbar weil in ihm zu sehr das theoretische Erkenntnisstreben anklingt. Sokrates gebrauchte diesen Ausdruck in der Regel nicht, *ἀλλὰ μόνον ζητεῖν ἐκέλευσεν ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ ἔσονται* (Dio § 28). Im Kleitophon wird die Frage offen gelassen, ob die Gerechtigkeit *μαθητόν* sei oder *μελετητόν τε καὶ ἀσκητόν*. Nirgends ist eine Spur vorhanden, dafs der *λόγος* Tugend und Wissen gleichsetzte. Alle diese Kennzeichen passen gut zu dem kynischen Standpunkt. Ist also Ton und Inhalt des *λόγος* kynisch und überdies durch Dios ausdrückliches Zeugnis der sokratische Ursprung nicht nur für das mit dem Kleitophon übereinstimmende, sondern für den ganzen *λόγος* gesichert, so liegt es allerdings sehr nahe an einen der *προτρεπτικοί* des Anti-

sthenes zu denken. Diesen λόγος hat Dio, wie ers auch von Sokrates behauptet, wieder und wieder an verschiedenen Orten und vor verschiedenem Publicum vorgetragen. Das Erziehungsproblem war der Ausgangspunkt seines Denkens und seiner Wirksamkeit. Aber jener λόγος der 13. Rede ist fast ganz negativen Inhalts. Er beschränkte sich im wesentlichen darauf, das unzureichende der musisch-grammatisch-gymnastischen Erziehung nachzuweisen; was an ihre Stelle treten soll, die praktische Erziehung für die Aufgaben des Lebens in Staat und Familie, wird nicht näher charakterisirt. Das ist ein typischer Zug der protreptischen Predigt. Um Dios Ansichten während der Exilszeit auch von ihrer positiven Seite kennen zu lernen, halten wir unter den erhaltenen Schriften Umschau.

Die Diogenesreden. Da sind es denn vor allem die vier Diogenesreden (or. 6. 8—10), die sich deutlich als Werke der Exilszeit zu erkennen geben. Ich will das zunächst für or. 6 (περὶ τυραννίδος) nachzuweisen suchen. Die übrigen drei wird man schon wegen ihrer formellen und inhaltlichen Verwandtschaft nicht von der sechsten trennen dürfen.

Mein Hauptbeweis für die Datirung der sechsten Rede besteht darin, daſs ihr ganzer Inhalt eine actuelle Bedeutung bekommt, wenn man sie sich von dem Verbannten gehalten denkt. Je ähnlicher die Lebensweise des Redners selbst der in der Rede geschilderten und verherrlichten des Diogenes war, desto tieferen Eindruck muſste die Rede machen. Nun wird aber im Anfang und Schluſs Diogenes ausdrücklich als der heimatlose Verbannte geschildert, der sich in seiner Lage frei und glücklich fühlt. Er ist aus Sinope verbannt, wie Dio aus Prusa, und ist auch darin dem Redner ähnlich, daſs er keinen festen Wohnsitz, keine neue Heimat sich gegründet hat. Er lebt bald in Athen, bald in Korinth, und schildert diesen nach antiken Begriffen elenden Zustand als einen höchst begehrenswerten, der ihn dem Perserkönig ähnlich macht. Am deutlichsten tritt in dem Schluſsabschnitt die Beziehung auf den Redner selbst hervor. Indem er hier den Diogenes in directer Rede sprechend einführt, verwischt sich für den Hörer die Grenze zwischen ihm und seinem Helden. Das φησί § 60 in., das an Diogenes erinnern soll, wird dem Hörer schwerlich den Eindruck benommen haben, daſs Dio auch in eigener Person redet, zumal jedes Wort auf ihn so gut wie auf jenen paſst. Die Stelle: θαρρῶ δέ, εἰ δέοι, καὶ διὰ στρατοπέδου πορευόμενος ἄνευ κηρυκείου καὶ διὰ λῃστῶν paſst sogar besser auf Dio als auf Diogenes. Denn der letztere lebt in Korinth und Athen. Räubern in die Hände zu fallen war für ihn eine weniger nahe liegende Befürchtung als für Dio auf seinen einsamen

Wanderungen und Fahrten. Von Dio wissen wir, dafs er sich in den Heerlagern der Legionen herumgetrieben hat, nicht von Diogenes.

Diese Auffassung des Schlufsabschnitts wurde den Hörern noch näher gelegt durch die voraufgehende Schilderung des Tyrannenelends (§ 35—59). Wenn bei dem Tyrannen jeder Hörer nur an Domitian denken konnte, wie ich beweisen werde, so mufste er auch Dio mit Diogenes in Parallele stellen. Es war dann klar, dafs Dio sein Loos mit dem des Kaisers vergleichen und beweisen wollte, dafs er nicht mit jenem tauschen möchte. Wie vortrefflich das zu den uns bekannten Tendenzen des landflüchtigen Dio stimmen, wie dadurch der ganze Vortrag an lebendiger Actualität gewinnen würde, bedarf keines Beweises mehr. Es ist aber auch an sich klar, dafs die Betrachtung über das Elend der Tyrannen nur bei Domitians Lebzeiten von Dio gesprochen sein kann. Es wäre naiv zu glauben, dafs Dio solche weitläufige Reflexionen über Tyrannenglück ohne bestimmte Beziehung auf actuelle Zustände und Persönlichkeiten vortragen konnte. Die Quelle, welche Dio für diesen Teil der sechsten Rede benutzte, war sicherlich von der des ersten Teils verschieden.[1]) Dieses in grellen Farben ausgeführte Gemälde des Fürstenlebens hatte wohl ursprünglich weder mit Diogenes noch mit dem Perserkönig etwas zu schaffen. Nur um die Einheitlichkeit der Form zu wahren, hat Dio auch diesen Ergufs dem Diogenes in den Mund gelegt, für den er schon seines declamatorischen Stiles wegen nicht pafst, und hat den Perserkönig, mit dem sich der wirkliche Diogenes (§ 1—7) verglichen hatte, als Typus der Tyrannen gewählt. Die Schilderung enthält denn auch in der That nur wenige Züge, die für den Grofskönig im Gegensatz zu anderen Monarchen charakteristisch sind; sie geht gegen *μόναρχοι* und *τύραννοι* im allgemeinen.[2]) Die

---

1) Wegehaupt a. a. O. p. 18ff. ist derselben Ansicht. Er hat die Berührungen des Abschnitts mit Xenophons Hieron verfolgt. Dafs Dio mit Reminiscenzen aus Xenophon operirt, ist mir deswegen nicht wahrscheinlich, weil abgesehen von der ganz verschiedenen Anordnung der Gedanken ein erhebliches Plus von Motiven bei Dio vorhanden ist. Mindestens mufs Dio noch andere Declamationen *in tyrannos*, deren es gewifs unzählige gab, benutzt haben. Vgl. auch Hahn a. a. O. p. 36ff., der auf den 29. Diogenesbrief hinweist.

2) Vgl. § 39 *οὕτως δὲ χαλεποῦ ὄντος πράγματος καὶ δυστυχοῦς τῆς μοναρχίας.* § 41 *οὐ ῥᾴδιον μὲν γὰρ ἄνδρα γηρᾶσαι τύραννον, χαλεπὸν δὲ τυράννου γῆρας.* § 43 *τοῦτο δὴ τὸ χαλεπὸν ἀεὶ πάρεστι τοῖς μονάρχοις.* § 44 *τοῖς τοιούτοις.* § 45 *ἀνὴρ τύραννος — οἱ δὲ τύραννοι.* § 47 *τοῖς δέ γε τυράννοις.* § 48 *τοῖς τυράννοις.* § 49 *μόνοις δὲ τοῖς μονάρχοις.* § 53 *ἕκαστος αὐτῶν* u. s. w.

in der Anmerkung gegebene Zusammenstellung zeigt meines Erachtens, dafs Dio während des gröfsten Teils seines Vortrags den Perserkönig völlig vergifst. Nur im Anfang wird er zur Anknüpfung benutzt, um dann für lange Zeit zu verschwinden und erst gegen Ende (§ 56) wieder aufzutauchen. Aber gerade die Art, wie in § 56 der Perserkönig erwähnt wird, verrät das deutliche Bestreben, an den römischen Imperator zu erinnern. Denn es wird hier hervorgehoben, dafs der Tyrann einer einzelnen Stadt oder eines kleinen Landes weniger zu bedauern ist als die *ὅσοι πολλῶν πόλεων ἄρχουσι καὶ ἐθνῶν καὶ ἀπείρου γῆς, ὥσπερ ὁ τῶν Περσῶν βασιλεύς.* Dio kann also nicht durch seine Quelle veranlafst sein, gegen Tyrannen zu declamiren. Geflissentlich hat er sich weitere Quellen herbeigeholt und ihren Inhalt ziemlich äufserlich, so gut es eben gehen wollte, mit dem ersten Teil verbunden. Er hatte also persönliche, auf actuellen Verhältnissen beruhende Beweggründe, gegen Tyrannen zu declamiren. Er thut es in versteckter Form, unter der Maske des alten Kynikers. Das pafst nur für die domitianische Zeit. — Die ganze Declamation ist unter Nerva und Trajan in Dios Munde undenkbar, weil sie eine grundsätzlich antimonarchische Gesinnung ausdrückt. Dafür ist bezeichnend, dafs mit *τύραννος* abwechselnd die Ausdrücke *μόναρχοι* und *μοναρχία* gebraucht werden. Nicht nur der Mifsbrauch unumschränkter Gewalt, sondern diese Gewalt selbst wird als ein *δυστυχὲς πρᾶγμα* bezeichnet. Kann das unter Nerva oder Trajan geschehen sein, als Dio ein begeisterter Anhänger des Königtums und Wortführer officiell monarchischer Gesinnung geworden war? In jener späteren Periode seines Lebens unterscheidet er scharf zwischen *βασιλεία* und *τυραννίς*, um jene ebenso sehr in den Himmel zu erheben, wie er diese verabscheut. Gegen *μόναρχοι* und *μοναρχία* hätte er damals nicht mehr wettern können, ohne seine kaiserlichen Gönner zu beleidigen. Wir dürfen die Ausdrücke *μόναρχοι* und *μοναρχία*, auch wo sie in andern Werken in übelwollendem Sinne gebraucht werden, stets als Kennzeichen der Exilsperiode ansprechen. — Unzweifelhaft gehört also die sechste Rede in die Exilszeit und richtet ihre Spitze gegen Domitian. Der Redner konnte darauf rechnen, von seinem Publicum verstanden zu werden. Wie sehr man in dieser Zeit gewohnt war, versteckte politische Anspielungen in Werken der Dichtung oder Redekunst zu suchen, beweisen die bekannten Mafsregelungen von Litteraten, die durch solche (wirkliche oder vermeintliche) Anspielungen hervorgerufen wurden, z. B. die des Tragikers Mamercus Scaurus unter Tiberius (Suet. Tib. 61. Tac.

Ann. VI 29) und die Befürchtungen der Freunde des Maternus im taciteischen Dialogus. Ob sich Dio bei den Angriffen gegen Domitian, deren er sich später rühmt, stets dieser verblümten Form bediente, können wir nicht entscheiden. Gefährlich waren sie auch in dieser Form.

Aufser dem bisher gesagten spricht für meine Datirung der sechsten Rede die *κυνικὴ ἀναίδεια* in § 16—20. Solche derbe Unanständigkeiten konnte sich der aufserhalb der Gesellschaft stehende Bettler und Landstreicher erlauben; dem bithynischen Honoratioren, Staatsmann und Beamten, dem Hofphilosophen des Trajan hätten sie übel zu Gesicht gestanden.

Der erste Hauptteil der Rede (§ 8—34) zeigt uns Dio als radikalen Kyniker, eifernd gegen die materielle Cultur, die die Menschen verweichlicht und neue Bedürfnisse schafft, die nicht in der Natur begründet sind.[1]) Dieser erste Teil zerfällt deutlich in zwei Abschnitte, die sicherlich aus verschiedenen Quellen geflossen sind. Der erste (§ 8—20) ist eine mit Chrien oder Apophthegmen gewürzte Schilderung der Lebensweise des Diogenes, die zeigen soll, wie er durch Abgewöhnung aller verfeinerten Culturbedürfnisse und Beschränkung auf die natürlichen und notwendigen Bedürfnisse nicht allein physische Kraft und Gesundheit sich erhielt, sondern auch angenehmer als die meisten Menschen lebte. Zu dieser Erzählung gehören auch § 30 *ὁπόσα μὲν οὖν* — 31. Dagegen giebt der zweite Abschnitt (§ 21—29. 32—34) einen dem Diogenes selbst in den Mund gelegten Vortrag wieder, der die Tiere als Muster naturgemäfser Lebensweise den Menschen vorhält.[2]) Man sieht also ganz deutlich, dafs Dio für die sechste Rede verschiedene altkynische Quellen benutzt hat: 1. einen die Lebensweise des Diogenes schildernden Bericht; 2. eine Sammlung von Chrien und Apophthegmen des Diogenes; 3. eine altkynische Diatribe über die Tiere als Vorbild naturgemäfsen Lebens; 4. eine ebenfalls kynische, aber vermutlich jüngere Diatribe über das Elend der Tyrannen. Schon E. Weber[3]) hat die Mehrheit der Quellen aus der Wiederkehr der

---

1) Die folgenden Bemerkungen waren bereits zu Papier gebracht, als ich die Abhandlung von Carl Hahn De Dionis orationibus VI, VIII, IX, X durch die Güte des Verfassers erhielt. Wir sind in der Hauptsache zusammengetroffen; nur bezüglich der Schwierigkeiten in § 30. 31 schlägt er einen andern Weg der Erklärung ein.

2) Anders urteilt über die Quellenfrage Ernst Weber De Dione Chrys. Cynicorum sectatore p. 94—98.

3) a. a. O. S. 97.

gleichen Motive richtig bewiesen. Die Bemerkung, dafs die Augen, obgleich der zarteste Körperteil, keiner Bedeckung bedürfen, steht § 15 und § 28, die Bemerkung über die Genügsamkeit der Tiere § 13 und § 22. Ich gehe nur insofern einen Schritt weiter als Weber, als ich die Declamation gegen die Tyrannen keiner der beiden von ihm unterschiedenen Quellen zuweise.

Or. 8 und 9 sind in Form und Inhalt mit or. 6 so nahe verwandt, dafs von vornherein ihre Abfassung in derselben Zeit wahrscheinlich ist. Beide beginnen mit einem erzählenden Teil, um weiterhin eigene Reden des Diogenes wiederzugeben. Or. 8 holt etwas weiter aus. Sie erzählt, wie er als Verbannter nach Athen kommt — nicht Zufall ist es, dafs auch dieser Vortrag mit der Erwähnung der Verbannung anhebt — und dort an Antisthenes sich anschliefst; wie er nach Antisthenes' Tode Korinth als Schauplatz seiner Lehrthätigkeit wählt, wie ihm besonders die Festversammlung der Isthmien willkommene Gelegenheit zu wirken bietet. Von hier an berührt sich die Erzählung nahe mit der in or. 9. Die Bedeutung der Festversammlungen für den Philosophen wird 8 § 5. 6 ebenso begründet wie 9 § 1. 2. Der Vergleich mit dem Arzte, zu dem die Fremden mehr Vertrauen haben als seine Landsleute, steht in beiden Reden 8 § 7. 8 und 10, 9 § 4; auch der Vergleich mit dem Hunde kehrt, wenn auch verschieden gewendet, in beiden wieder 8 § 11, 9 § 3. Beidemal bildet das bunte Getriebe der isthmischen Panegyris den Hintergrund, von dem sich Gestalt und Lehre des Diogenes wirksam abheben; beidemal bildet der Anspruch des Diogenes als Isthmionike anerkannt zu werden — in or. 9 setzt er sogar den Kranz auf — den Ausgangspunkt moralischer Betrachtungen. Die Begründung dieses Anspruchs durch seinen erfolgreichen Kampf gegen *πόνος* und *ἡδονή* bildet den Hauptinhalt von or. 8; in or. 9 wird sie § 11. 12 kürzer wiedergegeben. Denn das Thema ist hier nicht wie dort die *ἄσκησις*, deren sich Diogenes rühmt, für die er den Kranz als Lohn fordert, sondern die Wertlosigkeit agonistischer Leistungen und Ehren. Es ist also sehr wahrscheinlich, dafs beide Vorträge aus denselben Quellen geschöpft sind und in dieselbe Zeit gehören.[1])

Auch hier sind in den Reden des Diogenes geflissentlich diejenigen Züge hervorgehoben, die eine Vergleichung des Redners mit seinem Helden nahe legen. Den Kampf gegen die *πόνοι*, den Diogenes

---

1) Näheres über die Quellenfrage bei Hahn a. a. O. p. 38 ff. Auch er hebt p. 59 die Gleichheit der Quellen hervor.

empfiehlt, gegen Hunger, Durst, Kälte, Armut, Verbannung, Verachtung der Menschen (8 § 16), kämpfte Dio selbst, als er diesen Vortrag hielt. Dies gab seinen Worten Gewicht. Er hatte selbst soeben erst die Erfahrung gemacht, die er hier mit solcher Verve vorträgt, dafs alle jene *πόνοι* ihre Schrecken verlieren, wenn man sich nichts aus ihnen macht und mutig den Kampf mit ihnen aufnimmt. Man wird um so mehr annehmen, dafs Dio hier an sich selber denkt und die Hörer auf sich hinweist, weil *φυγή* und *ἀδοξία* nicht notwendig mit *πόνοι* verbunden sind. Denn man kann auch fern von der Heimat und in Schmach und Schande dem *ἡδονικὸς βίος* fröhnen. In Dios Quelle, einer Diatribe über den Kampf mit den *πόνοι*, werden schwerlich in diesem Zusammenhang *φυγή* und *ἀδοξία* erwähnt gewesen sein. Die Kyniker gebrauchen *πόνος* stets von körperlichen Strapazen und Schmerzen, nicht gleichbedeutend mit *λύπη*, *συμφορά*, *περίστασις*. Also hat sie Dio aus persönlichen Gründen eingelegt. Dasselbe gilt von dem Schlufsabschnitt der Diogenesrede in or. 8, der von den *ἆθλοι* des Herakles handelt. Obgleich er ziemlich geschickt mit dem vorangehenden verbunden ist, deckt er sich doch im Gedanken nicht völlig mit ihm. Bisher war nur der Kampf mit *πόνος* und *ἡδονή* in seiner Bedeutung für das Subject geschildert worden. In dem Heraklesmythos liegt das Hauptgewicht auf der objectiven Nützlichkeit des *πονεῖν*, der Förderung des Guten und der Bekämpfung des Schlechten. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dafs Dio diesen Abschnitt aus anderer Quelle der Diogenischen Diatribe hinzugefügt hat. In dem „grofsen Herakles“ des Antisthenes mochte ähnliches vorkommen.[1]) Er empfahl sich ihm besonders aus zwei Gründen. Einmal war Herakles wegen seiner Wanderungen (*περιῄει τὴν Εὐρώπην καὶ τὴν Ἀσίαν ἅπασαν*) ein passendes Gegenbild zu Dios eigener Lebensweise (§ 29. 30). Sodann boten ihm Herakles' Verhältnis zu Eurystheus und seine Kämpfe gegen grausame Tyrannen willkommene Gelegenheit, auf sein eigenes Verhältnis zu Domitian anzuspielen. Ausdrücklich bestreitet er, dafs Herakles durch Befehl des Eurystheus zu seiner Lebensweise und zur Verrichtung seiner Arbeiten gezwungen wurde § 29: *τὸν δὲ Εὐρυσθέα οἴονται κρατεῖν τούτου καὶ ἐπιτάττειν.* § 33: *ταῦτα μὲν οὖν ἔπραττεν οὐδὲν Εὐρυσθεῖ χαριζόμενος.* Auch die Schilderungen des Thrakers

1) E. Weber a. a. O. p. 140. Zu obiger Auseinandersetzung vgl. Hahn a. a. O. p. 39, der, bei im einzelnen abweichender Auffassung, ebenfalls erkannt hat, dafs der Abschnitt von anderer Herkunft und Abzweckung ist, als das vorausgehende.

Diomedes und des Geryones sollen als Anspielungen auf Domitian empfunden werden. Nicht ohne Grund ist auch die Erzählung vom Augeasstall dadurch besonders hervorgehoben, dafs sie erst nach der Selbstverbrennung des Herakles behandelt wird. Die Verrichtung niederer Arbeiten ist ein Zug, der auf den Redner selbst zutrifft. Nur hierdurch erklärt sich die Abweichung von der natürlichen Reihenfolge. Wir dürfen also zuversichtlich behaupten, dafs auch die achte und die so eng mit ihr verschwisterte neunte Rede der Verbannungszeit angehören.

Die zehnte Rede entbehrt der erzählenden Einleitung, die den drei anderen vorausgeschickt ist. Es wird nur ganz kurz das zur Einführung des Dialogs, der die Rede füllt, notwendige angegeben. Auf dem Wege von Korinth nach Athen begegnet Diogenes einem Bekannten. Er fragt ihn: „Wohin des Weges?“ Darauf jener: „Ich wollte nach Delphi, um das Orakel zu befragen. Da mir aber unterwegs der Sclave, der mich begleitete, entlaufen ist, gehe ich nun zurück in der Richtung auf Korinth. Vielleicht kann ich seiner noch wieder habhaft werden.“ Um diese doppelte Absicht des Mitunterredners, die Verfolgung des Sclaven und die Befragung des Gottes, dreht sich das ganze Gespräch. Im ersten Teil (§ 2—16) wird die Verfolgung des Sclaven, im zweiten (§ 17—32) die Befragung des Gottes von Diogenes als ein thörichtes Unternehmen erwiesen.[1]) Der erste Teil gipfelt in dem Nachweis, dafs das Bedürfnis nach Bedienung kein notwendiges und natürliches ist, und dafs seine Befriedigung, wie die jedes anderen erst von der Cultur geschaffenen Bedürfnisses, schädlich, nicht nützlich wirkt. Der Mensch hat von der Natur die Fähigkeit mitbekommen, sich selbst genügend zu versorgen. Etwa notwendige Hülfe soll er sich lieber von Frau und Kindern als von fremden Dienstboten leisten lassen. Die Abwälzung der Arbeit auf fremde Schultern stürzt ihn und die Familie in Trägheit und dadurch in sittliche Verderbnis; und statt der erhofften Bequemlichkeit bringt ihm der Sclavenbesitz nur Sorgen und Schererei. — Es ist klar, dafs dieses kynische Ideal der *αὐτάρκεια* und *αὐτουργία* (und dadurch *ἐλευθερία*) von Dio nur in der Zeit seines Lebens empfohlen und verherrlicht werden konnte, wo er selbst es praktisch zu verwirklichen strebte, indem er, obwohl bisher an reichliche Bedienung gewöhnt, *μηδὲ ἀκόλουθον ἕνα γοῦν ἐπαγόμενος* (or. 40 § 2) sich durchs Leben schlug. Wer solche Forderungen aufstellt, ohne ihnen

1) Über die Quellenfrage vgl. Hahn a. a. O. p. 59ff., Wegehaupt p. 55f.

selbst zu genügen, macht sich nur lächerlich. Man würde ihm sofort den Widerspruch seiner Theorie mit seiner Praxis vorgerückt haben. Es mufs also auch dieser Vortrag aus der Exilszeit stammen. — Auch im zweiten Teile sind ein paar Stellen vorhanden, die zu demselben Schlusse führen. Wenn in § 23 eine Stelle aus der Trojana (über die Sprache der Götter, vgl. or. 11 § 22—24) fast wörtlich reproducirt wird, so erklärt sich das am leichtesten, wenn keine allzu lange Zeit die zehnte Rede von jenem Ereignis der sophistischen Epoche trennte. Doch das mag man bestreiten; unbestreitbar ist, dafs die kynische Schamlosigkeit, mit der § 29. 30 die Blutschande des Oidipus als etwas irrelevantes behandelt wird, nach der Restitution im Munde Dios ganz undenkbar wäre.

II.

Aufser den Diogenesreden möchte ich die Mehrzahl der kleinen einfachen *διαλέξεις* für die Verbannungszeit in Anspruch nehmen. Für die 20. Rede (*περὶ ἀναχωρήσεως*) beweist nach dem früher bemerkten schon die Erwähnung der *μόναρχοι* in § 24, dafs sie der domitianischen Zeit angehört. Denn mit der antimonarchischen Gesinnung verschwindet auch der Ausdruck *μόναρχοι* aus Dios Reden. Ferner erweist sich eine beträchtliche Gruppe der kleinen *διαλέξεις* durch die stereotype Manier des Einganges als zusammengehörig, und bei einigen von ihnen läfst sich Abfassung in der Exilszeit nachweisen. Es liegt nahe, auf Grund der formalen Zusammengehörigkeit die ganze Gruppe der Exilszeit zuzuweisen. Die erwähnte Manier besteht darin, dafs der Redner von einer weitverbreiteten Ansicht oder thörichten Gepflogenheit der unphilosophischen Menge ausgeht, um sie vom philosophischen Standpunkt aus zu bekämpfen.

Or. 66 (*περὶ δόξης α'*) *Εἰσί τινες, οἳ τοὺς μὲν φιλαργύρους ἢ φιλόψους ἢ οἰνόφλυγας ἢ περὶ γυναῖκας ἢ παῖδας ἐπτοημένους ἀσώτους ἀποκαλοῦσι καὶ δυστυχεῖς, καὶ τούτων ἕκαστον ἡγοῦνται τὸ μέγιστον ὄνειδος, τοὺς δὲ φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους τοὐναντίον ἐπαινοῦσιν ὡς λαμπρούς.*

Or. 68 *Οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι ὁπόσα ἐπιτηδεύουσιν ἢ ζηλοῦσιν, οὐδὲν αὐτῶν εἰδότες ὁποῖόν ἐστιν οὐδὲ ἥντινα ἔχει ὠφέλειαν ἐπιτηδεύουσιν* u. s. w.

Or. 69 *Ἄπορόν μοι δοκεῖ εἶναι ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἄλλα μὲν ἐπαινοῦσι καὶ θαυμάζουσιν, ἄλλων δὲ ἐφίενται καὶ περὶ ἄλλα ἐσπουδάκασιν. ἐπαινοῦσι μὲν γάρ* u. s. w.

Or. 71 *Εἰσὶν οἵ φασι δεῖν πάντα ἐν πᾶσιν εἶναι περιττὸν τὸν φιλόσοφον· καὶ ὁμιλῆσαι ἀνθρώποις φασὶ δεῖν εἶναι δεινότατον* u. s. w.

Or. 72 *Διὰ τί ποτε οἱ ἄνθρωποι ὅταν μέν τινα ἴδωσιν αὐτὸ μόνον χιτῶνα ἔχοντα, οὔτε προσέχουσιν οὔτε διαγελῶσιν — — ἐπειδὰν δέ τινα ἴδωσιν ἀχίτωνα ἐν ἱματίῳ κομῶντα τὴν κεφαλὴν καὶ τὰ γένεια, οὐχ οἷοί τέ εἰσι πρὸς τούτους τὴν ἡσυχίαν ἄγειν* u. s. w.

Or. 80 *Ὑμεῖς μὲν ἴσως θαυμάζετε καὶ παράδοξον ἡγεῖσθε — ἐγὼ δέ* u. s. w.

Or. 14 *Οἱ ἄνθρωποι ἐπιθυμοῦσι μὲν ἐλεύθεροι εἶναι μάλιστα πάντων, καί φασι τὴν ἐλευθερίαν μέγιστον τῶν ἀγαθῶν, τὴν δὲ δουλείαν αἴσχιστον καὶ δυστυχέστατον ὑπάρχειν, αὐτὸ δὲ τοῦτο ὅ,τι ἐστὶ τὸ ἐλεύθερον εἶναι ἢ ὅ,τι τὸ δουλεύειν οὐκ ἴσασιν* u. s. w.

Or. 16 *Τὸ μὲν ὑφ᾽ ἡδονῆς κρατεῖσθαι τοὺς πολλοὺς αἰτίαν ἴσως ἔχει· κηλούμενοι γὰρ καὶ γοητευόμενοι παρὰ ταύτῃ μένουσι· τὸ δὲ λύπῃ δεδουλῶσθαι παντελῶς ἄλογον καὶ θαυμαστόν* u. s. w.

Or. 17 *Οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὑπὲρ τούτων οἴονται λέγειν ⟨τῷ φιλοσόφῳ προσήκειν⟩ ὑπὲρ ὧν ἕκαστος οὐκ ἔχει τὴν ἀληθῆ δόξαν — ἐγὼ δὲ* u. s. w.

Or. 24 *Οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι καθόλου μὲν οὐδὲν πεφροντίκασιν ὁποίους χρὴ εἶναι οὐδὲ ὅ,τι βέλτιστον ἀνθρώπῳ ἐστὶν* u. s. w.

Or. 27 *Οἱ ἄνθρωποι γίγνονται καταφανεῖς ὁποίαν ἔχουσι διάνοιαν ἕκαστος ἐν ταῖς πανηγύρεσιν.*

Es ist unmöglich, die Übereinstimmung dieser zehn Eingänge — der elfte ist etwas abweichend — zu verkennen. Es kommt noch or. 65 (*περὶ τύχης γ'*) hinzu, ein Stück, das in der auffallendsten Weise die in Rede stehende Eingangsmanier dionischer *διαλέξεις* zur Schau stellt. Bekanntlich ist es keine einheitliche Rede, sondern ein Conglomerat von Exordien, die sämtlich bestimmt sind, eine Rede über die Tyche einzuleiten. Dafs keiner dieser Abschnitte die vorausgehenden oder einen von ihnen fortsetzen kann, wird durch die Wiederkehr des gleichen Gedankens bewiesen. Immer von neuem hören wir, dafs Tyche mit Unrecht von den Leuten als wankelmütig und unzuverlässig getadelt wird. Sollten sich diese Abschnitte, nach der Absicht des Verfassers, fortsetzend aneinanderschliefsen und zusammen ein Ganzes ausmachen, so genügte es, einmal die unrichtige Auffassung der Menschen zu charak-

terisiren und dann die Widerlegungsgründe folgen zu lassen. Statt dessen wird die unrichtige Ansicht immer wieder, ohne erhebliche Abweichung, als die der Mehrheit bezeichnet:

§ 4 *ἀδίκως μοι δοκοῦσιν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων τῆς τύχης κατηγορεῖν, ὡς οὐδὲν ἐχούσης βέβαιον οὐδὲ πιστόν* u. s. w.

§ 7 *ἀδικώτατά μοι δοκοῦσιν ἐγκαλεῖν οἱ πολλοὶ τῇ τύχῃ. νῦν μὲν γὰρ αὐτὴν αἰτιῶνται, φάσκοντες ἄπιστον εἶναι καὶ μηδὲν ἔχειν βέβαιον* u. s. w.

§ 8 *φασὶ πολλοὶ τὴν τύχην ἄκριτον εἶναι καὶ πονηροῖς ἀνθρώποις προσμένειν — — δοκεῖ δέ μοι ἡ τύχη πρὸς αὐτοὺς δίκαια ἂν εἰπεῖν ὅτι* u. s. w.

§ 10 *θαυμάζω πῶς ποτε οἱ πολλοὶ τὴν τύχην φασὶν ἐπικίνδυνον εἶναι καὶ μηδὲν τῶν παρ' αὐτῆς ὑπάρχειν βέβαιον* u. s. w.

§ 13 *περὶ πάντων μέν, ὡς εἰπεῖν, οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων οὐκ ὀρθῶς ὑπολαμβάνουσι, μάλιστα δὲ τὴν ὑπὲρ τῆς τύχης δόξαν ψευδῆ καὶ πεπλανημένην ἔχουσιν. φασὶ γὰρ αὐτὴν διδόναι μὲν τοῖς ἀνθρώποις τἀγαθά, ῥᾳδίως δὲ ἀφαιρεῖσθαι· καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἄπιστον βλασφημοῦσι καὶ φθονεράν. ἐγὼ δέ* u. s. w.

§ 15 *οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων εἰώθασιν εὐδαιμονίζειν εὐθὺς οἷς ἂν ὁρῶσι τὰ παρὰ τῆς τύχης ὑπάρχοντα — — ἐγὼ δ' οἶμαι τότε δεῖν μακαρίους κρίνειν* u. s. w.

Von diesen sechs Eingängen enthalten vier (§ 4. 7. 10. 13) den gleichen Gedanken: dafs die Mehrheit der Menschen mit Unrecht das Glück der Untreue und Unzuverlässigkeit beschuldigt. Es ist also die Annahme ausgeschlossen, dafs durch die Wiederkehr ähnlicher Wendungen die Gliederung der Rede hervorgehoben werden soll. Besonders evident ist es bei dem in § 13 enthaltenen Eingang, dafs ihm nichts anderes vorausgehen konnte, dafs er nicht einen Redeteil, sondern die ganze Rede zu eröffnen bestimmt war. Denn dafs zuerst auf die Irrtümer der Menschen in allen Dingen hingewiesen und dann erst auf den besondern, die Tyche betreffenden übergegangen wird, der das Thema bildet, beweist, dafs das Thema noch nicht aufgestellt, dafs von der Tyche noch nicht die Rede gewesen war.

Es unterliegt also keinem Zweifel, dafs uns hier die Eingänge sechs verschiedener dionischer Vorträge erhalten sind, die alle jene stereotype Manier zeigen, die uns schon in zehn anderen Fällen begegnet ist. Einem siebenten Vortrag über die Tyche ist § 1—4 *διατελεῖν* entnommen. Dies Stück weicht darin von den übrigen ab, dafs es den jenen

Eingängen entsprechenden Satz nicht gleich am Anfang bringt, sondern in der Mitte von § 2:

οἱ μὲν οὖν πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς βαρέως χρωμένους τοῖς ἐκ τῆς τύχης ὑπάρχουσι πονηροὺς μὲν εἶναί φασι καὶ τῶν ἀγαθῶν ἀναξίους, οὐ μὴν ἀτυχεῖς γε εἰώθασι λέγειν· ἐμοὶ δὲ τοὐναντίον οὗτοι δοκοῦσι πάντων ἀτυχέστατοι καθεστηκέναι u. s. w.

Diese Sätze berühren sich dem Gedanken nach am nächsten mit dem letzten der oben aufgezählten Eingänge, mit dem in § 15.

Wie konnte ein solches Bündel von Exordien in unsere Sammlung dionischer Schriften hineinkommen? Hatte vielleicht der Autor sieben Reden über die Tyche verfafst und ausgearbeitet, aber nur die Prooemien der Publication würdig befunden? Das ist sehr unwahrscheinlich. Denn diese Reden konnten wohl kaum in ihrem weiteren Verlauf gröfsere Übereinstimmung zeigen als in den erhaltenen Exordien, die sich wie Variationen über ein und dasselbe Thema ausnehmen. Wenn sich Dio nicht scheute, sieben Repliken des Exordiums in demselben Buche vereinigt der Öffentlichkeit zu übergeben, warum nicht auch die ganzen Reden? Viel wahrscheinlicher ist es, dafs derselbe Sammler und Redactor, der sich durch die beiden unechten Reden περὶ τύχης (or. 63 u. 64) täuschen liefs, auch die Zusammenstellung gemacht hat, die wir als or. 65 lesen. Er unternahm es, aus der Fülle von Aufzeichnungen dionischer διαλέξεις, die ihm zur Verfügung standen, eine Auswahl des besten und lesenswertesten zu treffen. Aus den Titeln, die er den einzelnen Stücken, oft in Widerspruch mit ihrem thatsächlichen Inhalt, gegeben hat, erkennt man leicht, dafs er eine Art von sachlicher Anordnung der aufgenommenen Stücke beabsichtigte. So wollte er auch die wichtigsten Äufserungen Dios über die Tyche zusammenstellen. Aber von den beiden unechten Reden abgesehen fand er keine Rede Dios über die Tyche; er fand nur zahlreiche Vorträge, die von der unrichtigen Meinung der Menge über die Tyche anhebend bald zu einem anderen Thema, zum Lobe der φρόνησις, überlenkten. Er sammelte also unter der Rubrik „Tyche" diese Eingänge. Das übrige liefs er fort, indem er sich vorbehielt, das Lob der φρόνησις durch andere, inhaltlich verwandte Stücke in seiner Sammlung genügend zu repräsentiren. So aufgefafst, ordnet sich der Vorgang leicht ein in das Gesamtbild, das wir von der Entstehung unserer Sammlung teils durch frühere Untersuchungen gewonnen haben, teils im Fortgang der Untersuchung bestätigt finden werden. Überall begegnen wir der Thätigkeit des Redactors und Urhebers der Sammlung. Diese Thätig-

keit hatte den Zweck, ein alle wesentlichen Züge umfassendes Gesamtbild von Dios Lehrthätigkeit in Form eines lesbaren Buches der Nachwelt zu erhalten. Es war ein ebenso notwendiges und verdienstliches als schwieriges Werk, durch das der Redactor für Dio das zu leisten suchte, was Arrianus für Epiktet thatsächlich geleistet hatte. Schwierig war nicht so sehr die Scheidung des ächten vom unächten — nur in wenigen Fällen hat er hierin fehlgegriffen — als die Auswahl des zur Aufnahme geeigneten aus der Masse der ächten Stücke. Es war eine Eigentümlichkeit Dios, so dürfen wir annehmen, sehr häufig dasselbe zu sagen; und warum sollten wir ihm zum Vorwurf machen, was Epiktet ebenfalls thut. Der Schriftsteller, der sich mit jedem seiner Werke an die gesamte Leserwelt richtet, darf nicht zweimal dasselbe publiciren. Für die zur Verewigung bestimmte litterarische Publication gilt unbedingt die Forderung der Neuheit und Einzigkeit. Der Wanderprediger, der nicht für die Nachwelt schafft, sondern mit der Einwirkung auf sein jedesmaliges Publicum zufrieden ist, braucht sich nicht an dieses Gesetz zu binden. Aus der wörtlichen Wiederholung ganzer Vorträge entstand keine Schwierigkeit für den Sammler, wohl aber aus der in Wortlaut und Composition modificirenden Wiederholung, die sich aus der improvisatorischen Lehrweise Dios mit Notwendigkeit ergab. Häufig kamen dem Sammler Stücke zu Händen, die sich teils wörtlich, teils nur dem Gedankengange nach mit anderen deckten und doch auch wieder neues, eigenes enthielten. Wenn er einerseits Wiederholungen übereinstimmender Abschnitte vermeiden, andererseits nichts gutes untergehen lassen wollte, so blieb ihm nichts übrig als solche Stücke zu zerschneiden, das schon bekannte wegzuwerfen und das neue entweder als selbständiges Stück in seine Sammlung aufzunehmen oder einem andern Werke als Dublette, Zusatz, Anhang beizugeben. Welche der beiden Verfahrungsweisen den Vorzug verdiente, darüber mufsten im einzelnen Falle Zweckmäfsigkeitsgründe entscheiden.

Ich kehre zu dem Ausgangspunkt dieser Abschweifung zurück. Or. 65, sagte ich, bildet den merkwürdigsten Beleg für jene stereotype Eingangsmanier dionischer *διαλέξεις*. Denn nicht weniger als sechs Vorträge mit Exordien dieser Gattung lernen wir durch sie kennen. Im ganzen kennen wir also sechzehn. Wenn es auch nicht zulässig ist, diese Eingangsmanier ohne weiteres als chronologisches Kennzeichen zu verwerten, so dürfen wir doch diese formale Übereinstimmung als Ausgangspunkt der Untersuchung benutzen, und wenn sich die betreffenden Stücke auch inhaltlich und stilistisch als zusammengehörig

erweisen, so wird es als wahrscheinlich gelten dürfen, dafs sie eine bestimmte Epoche in Dios Lehrthätigkeit repräsentiren. Es ist an sich unwahrscheinlich, dafs eine so bestimmt ausgeprägte Manier durch Jahrzehnte von einem Redner beibehalten wird, zumal sich in dieser formellen Übereinstimmung eine Ähnlichkeit des Inhalts kundgiebt.

Wir unterscheiden leicht zwei Gattungen der in Rede stehenden *διαλέξεις*, solche mit allgemein protreptischem Inhalt und solche, die bestimmte einzelne Fehler der Menschen bekämpfen. Protreptisch nenne ich diejenigen Vorträge, die sich begnügen, die allgemeine Notwendigkeit der sittlichen Einsicht und des folgerichtigen Nachdenkens über die Aufgabe des Menschen nachzuweisen. Diese dem Wanderprediger besonders angemessene Gattung finden wir bei Dio reichlich vertreten. Dahin gehören in erster Linie or. 68 (*περὶ δόξης γ'*), 69 (*περὶ ἀρετῆς*), 71 (*περὶ φιλοσόφου*), 24 (*περὶ εὐδαιμονίας*); im weiteren Sinne können wir auch or. 27 (*διατριβὴ περὶ τῶν ἐν συμποσίῳ*), or. 14 (*περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας*) zu dieser Klasse rechnen; endlich scheinen auch die Vorträge *περὶ τύχης*, deren Exordien in or. 65 zusammengestellt sind, in dem protreptischen Grundgedanken, dem Lobe der *φρόνησις* — eins ist not — gegipfelt zu haben. Dagegen sind therapeutischen Charakters (*θεραπευτικοὶ τῶν παθῶν*) or. 66 (*περὶ δόξης α'*), or. 16 (*περὶ λύπης*), or. 17 (*περὶ πλεονεξίας*).

Die genannten protreptischen Vorträge zeigen die gröfste Übereinstimmung des Grundgedankens; nur die Ausführung ist eine verschiedene.

Or. 68 (*περὶ δόξης γ'*) handelt nicht von der *δόξα* in demselben Sinne wie or. 66 und 67. Der Sammler hat sich durch den Wortgleichklang verleiten lassen, sie mit jenen zu einer Gruppe zu verbinden. Der Inhalt ist folgender: Die Menschen lassen sich in ihren Bestrebungen nicht von einem Wissen über den Wert der Dinge, sondern teils von Lust- und Unlustgefühlen, teils von Gewohnheit (*συνήθεια*) und blofser Meinung (*δόξα*) leiten. Aus der letzteren entspringen die mannichfaltigen Abweichungen der Völker in Gesetz und Sitte, der einzelnen Menschen in ihren Bestrebungen. Der eine treibt dies, der andere jenes; aber nichts treiben sie recht, weil ihr Streben nicht von klarer Erkenntnis der Werte geleitet wird. Wer hingegen durch die rechte Erziehung zur *φρόνησις* gelangt ist, d. h. zur Klarheit über das letzte Ziel, auf das all unser Handeln in letzter Linie bezogen werden mufs, der ist in den Stand gesetzt, alle einzelnen Thätigkeiten, indem er sie zu dem letzten Ziele in Beziehung setzt, in der richtigen, nutz-

bringenden Weise auszuüben, mag er nun Ackerbau treiben oder Pferdezucht oder Musik oder Officier sein oder politischer Beamter.

In or. 69 (*περὶ ἀρετῆς*) ist der Gedankengang folgender: Es ist merkwürdig, dafs die Menschen die Tugend zwar loben und bewundern, ihr Streben aber auf alles andere eher als auf sie richten. Der eine treibt Ackerbau, der andere Handel, der dritte widmet sich dem Soldatenstand, andere studiren Medicin oder Baufach, wieder andere wollen in der Volksversammlung oder vor Gericht als Redner glänzen, wieder andere durch Körperkraft sich auszeichnen. Und doch bieten alle diese Bestrebungen keine Garantie für das Lebensglück, sondern allein (wie durch zwei stoische Haufenschlüsse bewiesen wird) die sittliche Einsicht. Auch hängt das Wohl von Staat und Gesellschaft nicht von den Musikern, Schustern, Rednern, Ärzten, auch nicht von den Landwirten und Baumeistern ab, sondern von Recht und Gesetz. Der Mangel an Tugend und Einsicht ist gefährlicher und unersetzlicher als der jeder anderen Kunst und Wissenschaft, zumal man sich dieses Mangels nicht einmal bewufst zu sein pflegt. Giebt es doch sogar Leute, die die Möglichkeit einer Wissenschaft von den ethisch-politischen Dingen bestreiten und glauben, dafs das positive Recht als Lebensnorm genüge. Aber wer nur aus Furcht vor der gesetzlichen Strafe Übelthaten unterläfst, ist darum nicht minder ein Übelthäter.

Or. 71 hat folgenden Inhalt: Die Forderung, dafs der Philosoph in jeder Hinsicht dem Nichtphilosophen überlegen sein soll, ist berechtigt, aber nicht in dem Sinne, dafs der Philosoph alle einzelnen Künste und Wissenschaften besser als die Fachleute verstehen soll; sondern darin soll seine Überlegenheit bestehen, dafs er alles, was er thut oder unterläfst, in der rechten Weise und zur rechten Zeit und am rechten Orte thut oder unterläfst, sodafs es zu wahrem Nutzen gereicht, was nur durch sittliche Einsicht und Tugend möglich ist.

Dazu kommt endlich noch or. 24 (*περὶ εὐδαιμονίας*): Die meisten Menschen denken garnicht allgemein darüber nach, welches die Aufgabe des Menschen ist und welches das höchste Gut, in dem alles Handeln seinen Zielpunkt finden soll, sondern der eine bemüht sich um die Heilkunst, der andere um die Strategie, der dritte um die Agonistik, der vierte um die Musik, andere um die Landwirtschaft, wieder andere endlich um rednerisches Können. Aber welchen Nutzen eine jede dieser Künste für das Menschenleben bringt, wissen sie nicht und fragen sie nicht. Daher giebt es zwar viele, die sich in jenen einzelnen Künsten auszeichnen, aber keiner von allen verdient den

Namen eines *ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ φρόνιμος*. Besonders herrscht bei den Redebeflissenen die gröſste Unklarheit und Meinungsverschiedenheit über den Zweck und die Bedeutung ihrer Kunst. Ich aber behaupte, daſs alle jene Bestrebungen ohne das Nachdenken über Aufgabe und Ziele des Menschenlebens geringen Wert haben, während demjenigen, der sich über diese klar geworden ist, alle jene Künste und Fertigkeiten zum Nutzen gereichen.

Diese kurzen Inhaltsangaben genügen, um die genaue Übereinstimmung der Lehre und die innere Zusammengehörigkeit aller vier Stücke zu erweisen. Sie zeigen auch die gröſste Verwandtschaft mit dem Protrepticus in or. 13 § 16—28. Auch die Forderung einer besseren Erziehung, die dort im Vordergrunde steht, kehrt in or. 68 § 5 wieder: *πῶς χρὴ ἐπιμεληθέντα αὐτοῦ καὶ παίδευσιν τινα παιδευθέντα γενέσθαι ἄνδρα ἀγαθόν* u. s. w. Dort in or. 13 ist es, wie wir sahen, der ausgesprochene Zweck Dios, die Anfänge seiner Lehrthätigkeit zu schildern. Wenn wir nun unter den erhaltenen Vorträgen solche finden, die ganz dem dort gezeichneten Bilde seiner Lehrthätigkeit entsprechen, so dürfen wir sie mit Zuversicht als Werke der Exilszeit in Anspruch nehmen.

Im weiteren Sinne gehören zu den protreptischen Reden auch or. 27 und 14.

Or. 27 (*διατριβὴ περὶ τῶν ἐν συμποσίῳ*) trägt, wie so viele andere Stücke, seinen Titel mit Unrecht. Denn nur in der ersten, kleineren Hälfte (§ 1—4) wird das Gastmahl als Bild der menschlichen Bestrebungen und der Unterschiede der Lebensauffassung behandelt; von § 5 an wird der Jahrmarkt (*πανήγυρις*) in demselben Sinne verwertet. Beide Teile laufen darauf hinaus, das Verhalten des Philosophen in seinem Gegensatze zu dem der übrigen Menschen zu schildern. Aber im zweiten Teile wird bald der generelle Gesichtspunkt fallen gelassen. Der Redner denkt nicht mehr daran, den Jahrmarkt als Bild des ganzen Menschenlebens zu betrachten, sondern zu der gegenwärtigen Wirklichkeit des Jahrmarkts, auf dem er weilt, zurückkehrend, verbreitet er sich über das Verhalten der Menschen gegenüber den Philosophen (§ 7—10). Wie die Menschen, solange sie gesund sind, nicht daran denken, durch ihre Lebensweise für die Erhaltung der Gesundheit zu sorgen, und erst wenn eine Krankheit sie befällt den Arzt rufen, so wollen sie auch von dem Philosophen, dem Seelenarzte, nichts wissen, solange es ihnen gut geht, solange sie wohlhabend und gesund und in Amt und Würden und Frau und Kinder am Leben sind; sobald

aber Armut, Krankheit, Demütigung, Verlust teurer Angehörigen sie trifft, werden sie auf einmal empfänglich für die Reden des Philosophen und begehren selbst seinen Trost und Zuspruch. — Die Absicht dieses Vortrags kann offenbar nur als eine protreptische bezeichnet werden. Für die Exilszeit spricht vor allem die nahe Berührung mit or. 8 und 9. Das bunte, närrische Treiben des Jahrmarkts, dem der Philosoph als aufmerksamer und überlegener Beobachter beiwohnt, wird in or. 27 § 5. 6 ganz ähnlich geschildert wie in or. 8 § 9. Der Vergleich des Philosophen mit dem Arzte kehrt beidemal wieder und der Gedanke or. 27 § 1: *οἱ ἄνθρωποι γίγνονται καταφανεῖς ὁποίαν ἔχουσι διάνοιαν ἕκαστος ἐν ταῖς πανηγύρεσιν* steht sowohl or. 8 § 6 *εἰώθει γὰρ ἐπισκοπεῖν ἐν ταῖς πανηγύρεσι τὰς σπουδὰς τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὧν ἕνεκα ἀδημονοῦσι καὶ ἐπὶ τίσι μέγα φρονοῦσι* als or. 9 § 1 *παρετύγχανε δὲ ταῖς πανηγύρεσιν — ἐπισκοπῶν οἶμαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν ἄνοιαν αὐτῶν. ᾔδει γὰρ ὅτι φανερώτατοί εἰσιν ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ ταῖς πανηγύρεσιν.* Der einzige Unterschied besteht darin, dafs was dort als Ansicht des Diogenes mitgeteilt wird, in or. 27 der Redner als eigene Erfahrung ausspricht. Man wird diese Übereinstimmung als ein Moment ansehen dürfen, das die Entstehung der 27. Rede in nicht allzu ferner Zeit von den Diogenesreden wahrscheinlich macht.

Wo soll man überhaupt die Erzeugnisse der Exilsperiode suchen, wenn nicht in diesen durch Einfachheit des Inhalts und Stils ausgezeichneten Dialexeis, die nicht geeignet sind grofse Volksmassen zu beherrschen, wie sie dem auf der Höhe des Ruhmes stehenden Redner zu lauschen pflegten, und die im Inhalt nur die allgemeinsten und einfachsten Grundgedanken sokratischer Protreptik wiedergeben? So konnte ein Anfänger in der Philosophie reden, ohne Berücksichtigung subtiler Unterscheidungslehren der einzelnen Schulen, als Vertreter der ganzen von Sokrates ausgegangenen, in Kynismus und Stoa sich fortsetzenden ethischen Bewegung. Es wäre auffallend, wenn die Exilszeit, der doch Dio seinen Ruhm verdankte, in unserer Sammlung garnicht vertreten wäre.

Es hat sich also ergeben, dafs die Vorträge, die wir zunächst auf Grund eines formalen Kennzeichens zu einer Gruppe zusammenfafsten, auch inhaltlich zusammengehören und sich als Werke der Exilsperiode mit grofser Wahrscheinlichkeit kundgeben. Ich meine natürlich nicht, dafs jene Eingangsmanier von Dio nach seiner Restitution nicht mehr angewandt werden konnte. Auch später stand es ihm jederzeit frei, auf seine ältere Weise zurückzugreifen. Namentlich in den Anfängen

der dritten Periode wird er dem Stil der zweiten noch nahe gestanden haben. Aber auf die Dauer konnte er die früher vorherrschende Manier in seiner durch die Restitution völlig veränderten Lehrthätigkeit nicht mehr festhalten. In einem Falle läfst sich mit Sicherheit nachweisen, dafs ein mit solchem Exordium versehenes Stück nicht der Exilszeit angehört. Or. 72 stammt aus der nachexilischen Zeit. Denn sie ist in Rom gehalten. Das wird bewiesen durch das bunte Gewimmel der verschiedensten Nationen und Nationaltrachten, das sich nach § 3. 4 durch die Strafsen der betreffenden Stadt bewegte, in Verbindung mit der Bemerkung in § 5: hier (in der Stadt, wo die Rede gehalten ist) sei der Typus der Götterbilder nicht wie in Aegypten und Phoenikien von dem hellenischen verschieden, sondern mit ihm übereinstimmend. Auch aus § 6 geht hervor, dafs die Stadt keine griechische ist. Wo giebt es in der damaligen Welt eine nichtgriechische Stadt, aufser Rom, die für die Wirksamkeit eines griechischen Sophisten ein passendes Arbeitsfeld bietet und zugleich Thraker, Geten, Perser, Baktrier, Parther, Nasamonen und viele andere barbarische Nationalitäten in ihren Mauern vereinigt? Ich vermute, dafs or. 72 bei Dios erstem römischen Aufenthalt nach der Restitution gehalten ist. Inhaltlich zeigt sie nahe Berührung mit zwei sicher der dritten Periode angehörigen Reden, der 35. (*ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας*) und der 12. (*Ὀλυμπικός*). Mit jener hat sie die Erörterungen über die Bedeutung der Philosophentracht gemeinsam, mit dieser die Verwendung der äsopischen Fabel von der Eule. Auch stilistisch stellt sie sich mehr zu den späteren Werken. Desgleichen ist or. 80 (*τῶν ἐν Κιλικίᾳ περὶ ἐλευθερίας*) aus unserer Gruppe auszuscheiden und der dritten Periode zuzuweisen, wegen ihres epideiktischen Stils. Ihr Eingang ist ja auch insofern von den übrigen abweichend, als er eine Anrede in zweiter Person enthält (*ὑμεῖς μὲν ἴσως θαυμάζετε* u. s. w.).

Die ebenfalls zu den protreptischen im weiteren Sinne gehörige or. 14 (*περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας α'*) steht, wie früher bemerkt, durch ihre zum Teil dialogische Form zwischen den einfachen *διαλέξεις* und den *διάλογοι* in der Mitte. Es empfiehlt sich daher, erst die therapeutischen Vorträge zu besprechen, or. 66, 16, 17.

Von diesen drei Vorträgen ist or. 66 (*περὶ δόξης α'*) leicht und unmittelbar als Werk der Exilsperiode kenntlich. Zunächst zeigt schon der Radicalismus des ganzen Standpunktes den aufserhalb der Gesellschaft stehenden, auf jede politische Wirksamkeit verzichtenden Verbannten. Seit seiner Rückkehr nach Prusa hätte Dio nicht mehr so

entschieden jede politische Thätigkeit verwerfen können. Er schildert in der crassesten Weise das unselige Leben des auf Vertrauen und Beifall des Demos angewiesenen Staatsmannes. Als Gegensatz des ehrgeizigen Staatsmannes schwebt ihm hier nicht der uneigennützige vor, der um des allgemeinen Besten willen Mühe und Verdrufs der politischen Laufbahn auf sich nimmt, sondern der jede politische Thätigkeit zur Wahrung seiner persönlichen Freiheit und Ruhe ablehnende „Philosoph" kynischer Observanz. Dieser aus dem Gesamtinhalt gewonnene Eindruck empfängt willkommene Bestätigung durch eine Anspielung auf die Zeitverhältnisse, die uns sichere Datirung der Rede gestattet. Das Streben nach dem königlichen Diadem, so wird § 5 ausgeführt, hat schon viele tausende von Menschen zugrunde gerichtet. Um eines goldenen Schafes willen hat sich das Pelopidenhaus in Blutthaten aufgerieben. So erzählen uns Sophokles und Euripides, glaubwürdige Gewährsmänner: *ἔτι δὲ ἰδεῖν ἔστιν ἑτέραν οἰκίαν συντριβεῖσαν πλουσιωτέραν ἐκείνης διὰ γλῶτταν καὶ νὴ Δία ἑτέραν κινδυνεύουσαν.* Dies ist offenbar eine Anspielung auf die von Dio miterlebten Vorgänge der römischen Kaisergeschichte. Jenes Haus, das noch reicher war, als das Pelopidenhaus ist die *gens Julia.* Neros wahnwitzige Ruhmsucht, die sich am auffallendsten in seinem Auftreten als Sänger kundgab (*διὰ γλῶτταν*), hat den Untergang dieses Hauses herbeigeführt. Aber auch das jetzt regierende Haus — damit kann nur das flavische gemeint sein — steht im Begriff zermalmt zu werden. Dio prophezeit also, dafs das flavische Kaiserhaus, wie das julisch-claudische durch Nero, durch den zweiten Nero, durch Domitian zugrunde gehen wird. Wie nahe es lag, dieses Prognostikon zu stellen, ersehen wir aus Sueton Domit. 14 sq. und Cass. Dio 67, 16 sq. Die Prophezeiung von dem baldigen Untergang des Kaisers war seit längerer Zeit allgemein verbreitet und auch dem Kaiser selbst bekannt; nicht minder den Verschworenen: sie wählten im Einklang mit der Prophezeiung Tag und Stunde für ihre That. Bekannt ist auch, dafs Apollonius von Tyana die Ermordung Domitians in derselben Stunde zu Ephesos verkündete, wo sie in Rom geschah. Es darf als sicher gelten, dafs auch Dio mit jenen Worten der 66. Rede auf den allgemein verbreiteten Glauben, dafs dem Kaiser ein Ende mit Schrecken bevorstehe, anspielen wollte. Ist dies richtig, so gehört die 66. Rede der letzten Zeit der domitianischen Regierung an.

Auch dieser Rede scheint der Redactor Bestandteile anderer Reden *περὶ δόξης* am Schlufs als Anhänge beigegeben zu haben. Denn mit den Worten *πολλάκις οὐκ ἐπ' ἀγαθῷ ἀπώνατο* § 26 ist wohl der

Abschlufs der Rede erreicht. Während nämlich in der ganzen voraufgehenden Ausführung bewiesen wird, dafs es für den φιλόδοξος schwierig, ja unmöglich ist, das Ziel seines Strebens zu erreichen, wird zum Schlufs der Trumpf ausgespielt: selbst wenn er sein Ziel erreicht, ist es ungewifs, ob es ihm zum Heile dient. Nachdem dieser Gedanke ausgesprochen war, konnte nicht, wie es im folgenden geschieht, auf das frühere Thema, die Unerreichbarkeit ungetrübter εὐδοξία, zurückgegriffen werden. — Aber auch der folgende Anhang ist nicht in sich einheitlich, sondern besteht aus drei lose aneinander gereihten Stücken. Es ist leicht einzusehen, dafs mit den Worten οὔτ' ἀργύριον § 27 extr. der Gedankengang sein Ende erreicht hat. Dadurch, dafs in dem Schlufssatz neben ἀργύριον auch μύρον, στέφανος, οἶνος genannt werden, ist aufser Zweifel gesetzt, dafs er den ganzen mit τῷ Βίωνι δοκεῖ § 26 beginnenden Abschnitt abschliefsen soll. Unmöglich kann also das folgende: τῶν πλουσίων ἕκαστος ἔοικε τῷ νομίσματι an die Bemerkung über das ἀργύριον γενέσθαι angeschlossen werden. Sie hat auch mit dieser dem Gedanken nach nichts zu schaffen. Eine rein äufsere Ähnlichkeit der beiden Gedanken scheint den Redactor veranlafst zu haben, den Vergleich der Reichen mit dem νόμισμα hier anzuschliefsen. In Wahrheit schliefsen sich § 27 und § 28 gegenseitig aus, wenn dort gesagt wird: um den Leuten zu gefallen, müfste man zu Silbergeld werden; da das doch unmöglich ist, so gebe man das ganze Streben auf — und hier: der Reiche gleicht der Münze, die niemand lobt, aber jeder braucht, bis sie abgegriffen und dadurch ungültig geworden ist. — Ebenso ist der in § 29 folgende Vergleich der δόξα mit der tragischen Erinys, der abbricht, ohne zum Abschlufs gekommen zu sein, ein versprengtes Stück einer Rede περὶ δόξης, das mit dem Voraufgehenden in keinem Zusammenhange steht.

Wenn die 66. Rede unzweifelhaft in die Exilszeit gehört, so mufs dasselbe auch von or. 16 (περὶ λύπης) und von or. 17 (περὶ πλεονεξίας) gelten. Alle drei zeigen uns den Philosophen als Seelenarzt beschäftigt, die Seelen seiner Zuhörer von ihren krankhaften Affectionen, den Leidenschaften zu befreien. Alle drei haben jene stereotype Eingangsmanier. Es kommt noch eine weitere Ähnlichkeit hinzu zwischen den Exordien von or. 66 und or. 16. Beidemal wird die Bekämpfung des Fehlers, der das Thema bildet, durch eine Vergleichung mit andern verwandten Fehlern eingeleitet. Wie die φιλοδοξία mit der φιλαργυρία, ὀψοφαγία, οἰνοφλυγία, so wird die λύπη mit der ἡδονή bezüglich ihrer Gefährlichkeit für die Seele in Parallele gestellt.

Beidemal ist es darauf abgesehen, den gerade in Rede stehenden Fehler als ganz besonders gefährlich zu erweisen. In der 66. Rede ist die Benutzung kynischer Quellen zweifellos; in der 16. ist nur die Deutung der Medea = *φρόνησις* ein kynisches Motiv. Im übrigen waltet hier mehr stoischer Geist. Der Satz in § 64: *οὔκουν καθ' ἕκαστον αὐτῶν δεῖ ποιεῖσθαι τὴν παραμυθίαν — ἀλλὰ ὅλως ἐξελόντα τῆς ψυχῆς τὸ πάθος καὶ τοῦτο κρίναντα βεβαίως, ὅτι μὴ λυπητέον ἐστὶ περὶ μηδενὸς τῷ νοῦν ἔχοντι, τὸ λοιπὸν ἐλευθεριάζειν* erinnert speciell an Ariston, der nach Seneca ep. 94 die Specialisirung der philosophischen Wahrheiten für die Einzelfälle des Lebens, den *ὑποθετικὸς τόπος*, verwarf. In or. 17 ist überhaupt kein bestimmter philosophischer Standpunkt erkennbar, da sie sich, wie die ausführliche Einleitung (§ 1—6) betont, auf die Einschärfung allgemein anerkannter Wahrheiten beschränkt.

Or. 14 (*περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας α'*) stellt sich, wie schon bemerkt, einerseits zu den protreptischen Dialexeis, mit denen sie die Eingangsmanier teilt. Besonders erinnert die Einleitung von or. 14 an die der 66., zum Teil auch an die der 96. Rede. Andererseits stellt sich or. 14 zu den Dialogen, da von § 14 an der zusammenhängende Vortrag in die Gesprächsform übergeht. Ich habe bereits darauf hingewiesen, welche grundlegende Bedeutung das Vorkommen dieser Zwitterform für die Beurteilung der dionischen *διαλέξεις* und *διάλογοι* hat. Ich erklärte es für undenkbar, dafs ein für litterarische Publication arbeitender Schriftsteller diese Zwitterform anwenden sollte. Nur als treue Abbildung mündlicher Lehrthätigkeit kann sie verstanden werden. Das *διαλέγεσθαι*, das je nach den Umständen zur *διάλεξις* oder zum *διάλογος* führt, erklärte ich für die Grundform der Lehrthätigkeit Dios während des Exils. Ehe ich versuche, diese Erkenntnis für die richtige Beurteilung der dialogischen Werke auszunutzen, mufs ich noch einen Augenblick bei or. 14 verweilen. Die Rede ist (neben der 15.) unsere beste und reichhaltigste Quelle für die stoische Lehre von der Freiheit der Weisen, die, von zahllosen gelegentlichen Erwähnungen abgesehen, auch in der pseudophilonischen Schrift *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι* und für rhetorische Zwecke zugestutzt in Ciceros *Paradoxa Stoicorum* behandelt wird. Nachdem sämtliche der gewöhnlichen Meinung entsprechende Begriffsbestimmungen der Freiheit als unzureichend nachgewiesen sind, wird von § 14 an der stoische Freiheitsbegriff positiv entwickelt, demzufolge sich ergiebt: *τοὺς μὲν φρονίμους ἐλευθέρους τε εἶναι καὶ ἐξεῖναι αὐτοῖς ποιεῖν ὡς ἐθέλουσι, τοὺς δὲ ἀνοήτους*

δούλους τε εἶναι καὶ ἃ μὴ ἔξεστιν αὐτοῖς, ταῦτα ποιεῖν und die Freiheit definirt wird als *ἐπιστήμη τῶν ἐφειμένων καὶ τῶν κεκωλυμένων*. Deutlich tritt hier der innere Zusammenhang und die Übereinstimmung der 14. Rede mit den früher besprochenen protreptischen Vorträgen hervor. Sie beruht wie jene auf dem Begriff der *φρόνησις*, der sittlichen Erkenntnis. Diese ist das eine, was not ist. Durch sie ist Tugend, Glückseligkeit, Freiheit bedingt. Es ist daher berechtigt or. 14 den protreptischen Vorträgen zuzurechnen.

Mit der Definition der Freiheit § 18 Anf. ist streng genommen der Abschlufs des Gedankenganges erreicht. Was Dio noch weiter hinzufügt, dient nicht mehr dem protreptischen Hauptzweck des Vortrags. Aus dem, was wir bewiesen haben, sagt er, ergiebt sich, dafs nichts uns hindert, den Grofskönig in aller seiner Pracht für einen Sclaven zu halten, einen andern aber, der nicht einmal, sondern oft verkauft worden ist und vielleicht schwere Ketten trägt, für freier als den Grofskönig. Da der Mitunterredner dies für paradox erklärt, schickt sich Dio an, seinen Satz zu beweisen. Er bedurfte streng genommen keines Beweises mehr, da er ja als Folgerung aus der gewonnenen Begriffsbestimmung der Freiheit abgeleitet wurde. Noch mehr zeigt sich der mangelnde organische Zusammenhang mit dem voraufgehenden darin, dafs Dio den Begriff der Freiheit plötzlich fallen läfst und den des Königtums statt seiner unterschiebt. Er beweist nicht, dafs ein Mann in Ketten und Gefangenschaft frei, sondern dafs er ein König sein kann. Das andere kynisch-stoische Paradoxon *ὅτι μόνος ὁ σοφὸς βασιλεύς* wird jetzt bewiesen. „Die Leute glauben nicht, dafs ein Bettler oder Gefangener König sein kann, obgleich sie die Geschichte des Odysseus kennen, der als Bettler unter den Freiern weilte und darum nicht weniger König und Herr des Hauses war." Wir müssen nach dem Grunde fragen, der Dio bestimmte, dem Gespräch diese von dem Thema ablenkende Schlufswendung zu geben. Ich meine, dieser Schlufs ist ganz ebenso aufzufassen, wie der der sechsten Rede (*Διογένης ἢ περὶ τυραννίδος*). Wenn Dio von dem Grofskönig sprach, sollten die Hörer an Domitian denken. Es spricht für diese Auffassung, dafs die den Grofskönig betreffenden Worte in Präsens und Futurum stehen: *οὐδὲν ἂν κωλύοι τὸν μέγαν βασιλέα — δοῦλον εἶναι καὶ μὴ ἐξεῖναι αὐτῷ πράττειν μηδὲν ὧν ποιεῖ· πάντα γὰρ ἐπιζημίως καὶ ἀσυμφόρως πράξει*. Da hier nicht Diogenes, sondern Dio redet, läfst sich der Gebrauch der Tempora kaum anders deuten. Wenn weiter in § 22 der König-Bettler an Stelle des gefangenen Königs tritt

und als Beispiel Odysseus unter den Freiern angeführt wird, so werden wir um so weniger zweifeln, dafs diese Vertauschung durch die eigene gegenwärtige Lage des Redners hervorgerufen ist, als ja auch in der Rede an die Legionen nach Domitians Tode Dio sich selbst mit Odysseus unter den Freiern verglich (Philostr. vitae soph. I p. 206). So darf uns der Schlufsteil der Rede als ein weiterer Beweis gelten, dafs sie bei Lebzeiten Domitians von dem Bettler Dio gehalten ist.

Durch das, was uns die Betrachtung des Halbdialogs or. 14 gelehrt hat, sind wir vorbereitet, die eigentlichen Dialoge Dios richtiger, als es bisher geschehen ist, zu beurteilen. In seinem Buche „Der Dialog“ hat kürzlich Rudolf Hirzel eine Auffassung der dionischen Dialoge vertreten, die der meinigen entgegengesetzt ist. Der Gegensatz unserer Anschauungen beschränkt sich nicht auf die Dialoge. Seine ganze Beurteilung des Autors ist das gerade Gegenteil von derjenigen, die ich für richtig halte und in dieser Schrift vertrete. Jeden Versuch, den Schriftsteller als einen leidlich vernünftigen Menschen verständlich zu machen, lehnt er schon im voraus ab. Als Grundzug Dios betrachtet er die Eigenschaft, niemals selbst zu wissen, was er will, und sich fortwährend in Widersprüche zu verwickeln. Ich habe bisher geglaubt, von einer Polemik gegen Hirzels Aufstellungen absehen zu dürfen, da ja meine ganze Schrift sich die Aufgabe stellt, durch die Erkenntnis von Dios Entwicklung die erforderliche Grundlage für das Verständnis des Ganzen wie des Einzelnen zu schaffen. Aber in diesem Falle ist es unerläfslich, auf die Ansicht des Gegners einzugehen.

Hirzels Ansicht ist am deutlichsten in folgenden Sätzen ausgedrückt (II 114): „So sind Dions Dialoge nicht der Abdruck einer inneren oder äufseren Wirklichkeit, die notwendige formale Erscheinung zu einer mächtig mit der Phantasie dramatisch oder mit dem Denken dialektisch arbeitenden Seele; sie sind vielmehr Formen, die er sich aus der rhetorischen Vorratskammer zusammengesucht und dann mit einem nur gerade nicht widerstrebenden Inhalt erfüllt hat. Durch den erwachsenen Mann und Schriftsteller hindurch glauben wir noch den Schüler zu sehen, dem gewisse Aufgaben gestellt werden. Ängstlich arbeitet er nach der Schablone: Anfang und Ende seiner Dialoge sind abrupt: es soll dies der Forderung der Natürlichkeit entsprechen, die man an den Dialog stellte; unter Platons originaler Künstlerhand thut es dies auch, aber bei Dion ist die Natur zur übertreibenden Manier geworden und konnte deshalb den Verdacht einer Verderbnis der Überlieferung begründen.“ Ebenda S. 117 heifst es: „Während sonst die Diatriben auf

wirklich gehaltene Reden und Gespräche zurückgehen, die ein Anderer aufgezeichnet hat und die deshalb durch den Vorzug historischer Wahrheit ersetzen, was ihnen von kunstvoller Gestaltung der Dialoge abgeht, so haben dagegen die Gespräche der dionischen Diatriben niemals mehr als litterarisches Dasein gehabt und verdanken ihren Ursprung wohl nur Dions Wunsche, sich auch einmal auf diesem Gebiete als Darsteller zu versuchen.“

Ich hingegen behaupte und werde zu beweisen versuchen, dafs unter den dionischen Gesprächen weitaus die meisten von fremder Hand herrührende Aufzeichnungen solcher Gespräche sind, die er als philosophischer Lehrer wirklich mit seinen Schülern gehalten hat und deren Wert, wie der der epiktetischen Diatriben, vorzugsweise darauf beruht, dafs sie ein im ganzen treues Bild von der thatsächlichen Lehrmethode Dios gewähren. Hirzels Fehler scheint mir hier, wie in seiner ganzen Abhandlung über Dio, darin zu bestehen, dafs er die verschiedenen litterarischen Gattungen zu sondern verabsäumt und sogleich über die ungeschiedene Masse ein litterarisches Gesamturteil fällt. So ist er dazu gekommen, alle dionischen Gespräche unter den Gattungsbegriff des „rhetorischen Schuldialogs“ als einer Kunstform sophistischer Schriftstellerei zu subsumiren, während in Wirklichkeit nur wenige Stücke dieser Gattung angehören.

Auszuschliefsen sind natürlich aus der Zahl der Diatribengespräche diejenigen, die die Form des wiedererzählten Dialogs haben, der zweite Melankomas, dem ich oben seine Stelle anzuweisen versucht habe, und or. 15 (*περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας β'*). Der Melankomas ist, wie wir sahen, unzweifelhaft ein Werk der sophistischen Periode. Or. 15 gehört mit or. 14 dem Inhalte nach eng zusammen. Der wiedererzählte Dialog bildet hier den Kern des Ganzen. Aber auch hier zeigt sich deutlich, dafs wir es nicht mit einem zur Lectüre bestimmten Erzeugnis sophistischer Schriftstellerei zu thun haben. Denn im Schlufsteil von § 23 an tritt das dialogische Element zunächst etwas mehr zurück, indem die Reden der Gesprächspersonen nicht mehr in directer Form mitgeteilt werden, sondern nur noch ihr Inhalt berichtet wird. Weiterhin hört auch das auf. Es ist der Redner selbst, der zu seinen Hörern spricht. Wäre das ganze eine Schulübung in der Form des Dialogs, wie es nach Hirzels Darstellung alle dionischen Dialoge sein sollen, so würde die Form des wiedererzählten Dialogs bis zum Schlufs streng durchgeführt werden. In den Dialogen Lukians besitzen wir ja ein reiches Material für die rhetorisch-sophistische Dialogschriftstellerei.

Strenge Durchführung der gewählten Form ist doch wohl das erste und selbstverständliche Erfordernis einer vorwiegend dem formalen Zweck dienenden Schulübung. Die dialogische Form war in der 15. Rede für den Inhalt wesentlich. Dio konnte kaum anders als in der Form des wiedererzählten Dialogs den Gedanken veranschaulichen, dafs niemand, welches auch immer seine Herkunft sein möge, sich den Vorwurf des Sclaventums gefallen zu lassen braucht, da es unmöglich ist, ihn zu erweisen.

Der wiedererzählte Dialog spielt auch sonst in Dios Reden eine hervorragende Rolle. Von den Diogenesreden enthalten or. 9 (Ἰσθμικὸς) und or. 10 (περὶ οἰκετῶν), in unerheblichem Mafse auch or. 8 (περὶ ἀρετῆς) dialogische Bestandteile. Von den Königsreden sind die zweite und vierte überwiegend in der Gesprächsform geschrieben, aber auch in der ersten und dritten fehlt der wiedererzählte Dialog nicht. Dasselbe gilt vom Euboicus und vom Borysthenilicus. Nichtsdestoweniger sind alle soeben genannten Werke nicht selbst Dialoge in dem Sinne, wie etwa Platos Charmides, Protagoras, Phaidon Dialoge sind, sondern Reden (διαλέξεις), die sich in gröfserem oder geringerem Mafse der Form des wiedererzählten Dialogs bedienen. Schon die Zusammengehörigkeit der vier Diogenesreden beweist, dafs die gröfsere oder geringere Ausdehnung der dialogischen Bestandteile keinen Unterschied der litterarischen Gattung begründet. Über die übrigen genannten Stücke wird im vierten und fünften Kapitel näher zu handeln sein. Hier kommt es nur darauf an, dafs auch sie keine eigentlichen Dialoge, sondern Reden sind.

Von directen (nicht wiedererzählten) Dialogen ist nur der Charidemos auszusondern. Hier bildet das Gespräch Dios mit den Eltern seines verstorbenen Schülers nur den Rahmen für den von diesem hinterlassenen παραμυθητικὸς λόγος, den Dio unter dem Schutze seines berühmten Namens der Öffentlichkeit übergiebt. Dafs Charidemos eine fingirte Persönlichkeit ist, wird kein Verständiger glauben. Hat er aber wirklich gelebt, so ist auch die Rede von ihm. In der That ist ihr Inhalt ganz und gar nicht dionisch. Von Dio ist nur das Rahmengespräch, Grund genug für den Sammler, das ganze Stück wenigstens anhangsweise an letzter Stelle in das Corpus aufzunehmen. Hieraus ergiebt sich, dafs das Rahmengespräch wirklich, wie es Hirzel für alle dionischen Gespräche annimmt, „niemals mehr als litterarisches Dasein gehabt hat“. Es ist aber auch das einzige in der dionischen Sammlung, auf das dies zutrifft.

Über *Ἀχιλλεύς* (or. 58) und *Φιλοκτήτης* (or. 59) habe ich im zweiten Kapitel gehandelt. Da sie (frei umgestaltende) Paraphrasen dichterischer Werke sind, gehen sie uns hier nicht an.

Vom Rahmengespräch des Charidemos abgesehen zeigen alle nicht wiedererzählten Dialoge der dionischen Sammlung, zwölf an der Zahl, einen in Inhalt und Form einheitlichen Typus: Or. 55 (*περὶ Ὁμήρου καὶ Σωκράτους*), 56 (*Ἀγαμέμνων ἢ περὶ βασιλείας*), 60 (*Νέσσος ἢ Δηιάνειρα*), 61 (*Χρυσηΐς*), 67 (*περὶ δόξης β'*), 70 (*περὶ φιλοσοφίας*), 75 (*περὶ ἀπιστίας*), 77. 78 (*περὶ φθόνου*), 21 (*περὶ κάλλους*), 23 (*ὅτι εὐδαίμων ὁ σοφός*), 25 (*περὶ τοῦ δαίμονος*), 26 (*περὶ τοῦ βουλεύεσθαι*).

Bei diesen Werken, die allein den Namen von Dialogen verdienen, ist „sophistische Buntheit", um mit Hirzel zu reden, weder in der Scenerie noch in der Wahl der Gesprächspersonen zu verspüren. Scenerie haben sie überhaupt nicht. Die Personen sind durchweg der philosophische Lehrer, sagen wir Dio, und seine Schüler, nur einmal (or. 61) eine Schülerin. Der Inhalt ist in allen ein ethischer, mit dem uns wohlbekannten Standpunkt Dios übereinstimmender. Diese zwölf nach Inhalt und Form zusammengehörigen Dialoge sind es, die ich unter dem Namen Diatribengespräche zusammenfasse und in gleichem Sinne wie die früher besprochenen *διαλέξεις* als litterarische Niederschläge der thatsächlichen mündlichen Lehrthätigkeit Dios erweisen will. Den beiden Grundformen des philosophischen *διαλέγεσθαι* entsprechen die beiden Arten litterarisch erhaltener Stücke. Weder zwischen jenen noch zwischen diesen läfst sich streng genommen eine scharfe Grenze ziehen, da der Philosoph je nach den Umständen jederzeit aus der einen in die andere übergehen konnte. Erst durch die Zerstückelung der fortlaufenden, höchstens nach Zeit und Ort gegliederten Diatribenmanuscripte in scheinbar selbständige *λόγοι*, wie sie der Sammler für seinen Zweck vornehmen mufste, entstanden zwei formell verschiedene Gattungen: *διαλέξεις* und *διάλογοι*.

Zur Begründung meiner Auffassung darf ich zunächst daran erinnern, dafs ja Dio in der 13. Rede § 31 das *κατὰ δύο καὶ τρεῖς ἀπολαμβάνειν ἐν παλαίστραις καὶ περιπάτοις* ausdrücklich als seine gewöhnliche Unterrichtsmethode während des Exils bezeichnet. Darunter kann nur philosophische Gesprächsführung mit einzelnen verstanden werden. Sollte sich von dieser ganzen Seite seiner Lehrthätigkeit kein litterarischer Niederschlag erhalten haben? Wenn die Schreibrohre der Tachygraphen arbeiteten, um die zusammenhängenden Stücke aufzu-

fangen und festzuhalten, unterbrachen sie vielleicht ihren Lauf, sobald der Unterricht gesprächsweise fortgesetzt wurde? Dafür spricht weder die Analogie der epiktetischen Diatriben, in denen auch die Zwischenreden der Schüler gelegentlich mit aufgeschrieben sind, noch wäre überhaupt für ein solches Verfahren ein vernünftiger Grund erfindlich. Von Untersuchungen, die zum Teil in der einen, zum Teil in der andern Form geführt worden waren, hätte man ja auf diese Weise nur Stummel und Trümmer zu Papier gebracht. Von der 14. Rede steht es uns bereits fest, dafs sie Aufzeichnung eines mündlichen Vortrags ist. So wie hier der dialogische Bestandteil mit aufgeschrieben wurde und werden mufste, so auch in den übrigen Fällen. Wir müssen also von vornherein erwarten, im dionischen Nachlafs auch Gesprächsaufzeichnungen dieser Art zu begegnen, und wer die thatsächlich vorhandenen Gespräche anders deutet, als „blofse papierene Gespräche“, wie Hirzel a. a. O. 124, dem darf man den Beweis seiner Behauptung zuschieben. Es beweist nicht viel, mufs aber doch beachtet werden, dafs der Sammler die Dialoge in demselben Teil des Buches wie die Dialexeis untergebracht hat, mit denen er sie in bunter Reihe abwechseln läfst. Kein Wunder, wenn er sie auch in den Aufzeichnungen, aus denen er schöpfte, vereinigt und vermischt vorfand.

Fragen wir weiter, ob die allgemeine Wahrscheinlichkeit durch positive Kennzeichen bestätigt wird, so verdienen in erster Linie die Citate Beachtung, die sich in or. 56 (*Ἀγαμέμνων ἢ περὶ βασιλείας*) und in or. 75 (*περὶ φθόνου*) vorfinden.

Gegen Ende von or. 56 § 16 stehen die Worte: *περὶ μὲν δὴ τούτων αὐτοῦ τὸν λόγον ἐάσωμεν, χθὲς ἱκανῶς εἰρημένον, ἐπ' ἄλλον δέ τινα ἴωμεν.* Nachdem im Vorhergehenden bewiesen war, dafs weder die spartanischen Könige, die der Oberaufsicht der Ephoren unterstanden, noch Agamemnon, wegen seines Verhältnisses zu Nestor, wirklich Könige waren — denn König ist nur der *ἀνυπεύθυνος ἄρχων* — bricht der Lehrer plötzlich mit den angeführten Worten die Untersuchung ab und will sich einem andern Thema zuwenden. Er rechtfertigt dies auffallende Verfahren mit dem Hinweis, dafs er das Thema gestern bereits zur Genüge behandelt habe. Dem Hörer freilich scheint diese Rechtfertigung nicht zu genügen. Denn er bittet den Lehrer dringend in der Behandlung des Themas fortzufahren, da er sich eben erst über Gegenstand und Tragweite der Untersuchung klar zu werden beginnt. Damit schliefst das erhaltene Stück, was um so auffallender ist, da im Anfang der Lehrer *φρονίμους λόγους ἀφ' ὧν ἔστιν*

ὠφεληθῆναι τὴν διάνοιαν versprochen, dieses Versprechen aber bis jetzt nicht eingelöst hat.

Stellen wir uns diesem Citat gegenüber auf den Standpunkt Hirzels, so mufs es als blofse Fiction gelten. Der Dialog, in der Abgrenzung, wie er uns vorliegt, ist ein selbständiges, in sich abgeschlossenes Werk, das nie anders als auf dem Papier existirt hat, und dessen Anfang und Ende abrupt sind, weil es die rhetorische Theorie so verlangt. Wenn in einem solchen Werk auf die gestrigen λόγοι verwiesen wird, so geschieht das vielleicht nur, um das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler als ein nicht erst vom heutigen Tage datirendes zu kennzeichnen oder um das capriciöse Abreifsen des angesponnenen Fadens wenigstens durch einen Scheingrund zu stützen.

Oder kann das Citat, nach Analogie der platonischen Rückverweisungen im Sophistes und im Politikos, auf einen anderen, ebenso papiernen, uns nur leider nicht erhaltenen Dialog bezogen werden? Dies würde voraussetzen, dafs Dio mehrere solche Dialoge, als an aufeinanderfolgenden Tagen gehalten, zu einem gröfseren Ganzen verbunden hätte. Aber es ist nicht glaublich, dafs ein Schriftsteller aus mehreren Gesprächen ein Ganzes aufzubauen suchte, der das einzelne Gespräch zum Ganzen abzurunden aus sophistischer Caprice verschmähte.

Ist also diese Möglichkeit durch Hirzels Voraussetzungen ausgeschlossen, so bleibt nur die reine Fiction übrig. Der Fingerzeig deutet einfach ins Leere. Dafs die oben angedeuteten Gründe nicht genügen, die Anwendung dieser Fiction zu rechtfertigen, liegt auf der Hand. Dafs der Schüler schon gestern desselben Lehrers Unterricht genossen hat, kann um so weniger als ein wertvoller Beitrag zur Charakteristik der Gesprächspersonen gelten, als der Schüler mit dem Wink des Lehrers nichts anzufangen weifs. Soll er vielleicht als unaufmerksamer Schüler charakterisirt werden? und welchen Zweck hätte das? Wenn der Dialog zum Lesen bestimmt war, so mufste auch das Citat für den Leser verständlich sein; und wenn es das plötzliche Abreifsen des angesponnenen Fadens motiviren sollte, so mufste eine vom Standpunkte des Lesers, nicht nur der fingirten Personen zutreffende Motivirung gegeben werden. Es würde wohl selbst den wohlwollendsten Leser erzürnt haben, wenn man ihm das im Anfang verheifsene vorenthalten hätte, unter dem Vorgeben, dafs nicht etwa er, sondern der garnicht existirende Schüler im Dialog schon gestern darüber belehrt worden sei.

Durch diese Erwägungen ist die Ansicht widerlegt, die den abrupten Schlufs als in des Verfassers Absicht liegend und den Dialog, so wie er

überliefert ist, als ein im Sinne des Verfassers vollständiges und litterarisch lebensfähiges Werk ansieht. Wollen wir zum geschichtlichen Verständnis antiker Litteraturwerke und ihrer litterarischen Eigenart gelangen, so müssen wir von der Voraussetzung ausgehen, dafs ihre merkwürdigen Eigenschaften nicht auf blofser thörichter Willkür des Autors beruhen, sondern einen vernünftigen Grund haben. Ist das Werk, so wie es uns vorliegt, ein jeder litterarischen Lebensfähigkeit ermangelndes Ding, so dürfen wir schliefsen, dafs es uns nicht in der vom Autor beabsichtigten Form vorliegt.

Die Unvollständigkeit des Inhalts und das Citat sind zwei von einander unabhängige Anstöfse. Da der Schüler sich bei der Verweisung auf gestern nicht beruhigt, sondern um weitere Auskunft bittet, so konnte auf keinen Fall hier das Gespräch abbrechen. Wie das Citat auf etwas Vorausgegangenes, so weist auch der Schlufs auf etwas hin, das noch folgen soll. Es mufste dem Schüler und damit auch dem Leser erst zum Bewufstsein gebracht werden, dafs er g e s t e r n schon genügenden Aufschlufs über den Gegenstand erhalten hatte. Dann erst konnte das verheifsene ὠφεληθῆναι τὴν διάνοιαν bei ihm eintreten, auf das die ganze Unterhaltung abzielt. Nur die von mir empfohlene Hypothese erklärt beide Anstöfse auf einmal in einleuchtender Weise. Bezöge sich das Citat auf einen andern, litterarisch selbständigen Dialog, der mit dem „Agamemnon“ zusammengehörte, wie der Theaetet mit dem Sophistes, so könnte dieser von dem Sammler aus Unachtsamkeit fortgelassen sein. Aber der Defect am Schlufs wäre damit noch nicht erklärt. Es müfste noch mechanische Verstümmelung des von dem Sammler benutzten Manuscripts angenommen werden, da wir ihm nicht zutrauen können, dafs er ein vollständig überliefertes, wohlabgerundetes Ganze aus freien Stücken zerstörte. Auch hätte, wenn die Analogie Theaetet-Sophistes zutreffen soll, aus künstlerischen Gründen der Hinweis auf die gestrige Unterredung am Anfang des „Agamemnon“ stehen müssen.

Wenn dagegen, wie ich annehme, der Sammler aus einer Nachschrift der dionischen Διατριβαί die wichtigsten Stücke auswählte und diese in eine Art von sachlicher Ordnung brachte, so erklärt sich sowohl das Stehenbleiben eines Citats, das wir nicht mehr verificiren können, da das Stück, auf das es sich bezog, entweder anderswo untergebracht oder garnicht aufgenommen wurde, als der abrupte Schlufs, der durch des Sammlers Streben, Wiederholungen zu vermeiden, oder durch sein Unvermögen, aus dem fortlaufenden Strom der Diatriben ein abge-

schlossenes Ganze herauszuheben, hervorgerufen wurde. Auf den Schlufs unseres Agamemnon mufste der Beweis folgen, dafs nur der Weise König ist, weil nur er die *ἐπιστήμη τῶν ἐφειμένων καὶ τῶν κεκωλυμένων* besitzt, also stets nur *ἃ ἔξεστιν αὐτῷ ποιεῖ*, also auch allein *ἀνυπεύθυνος* herrschen kann. Man könnte sich sehr gut vorstellen, dafs das Citat auf den Schlufsteil von or. 14 ginge. Dann wäre auch begreiflich, dafs der Schüler es nicht sogleich versteht. Ebenso möglich ist es natürlich, dafs das betreffende Stück sich nicht erhalten hat. In jedem Falle mufs sich die Fortsetzung des „*Ἀγαμέμνων*“ mit dem Schlufsteil von or. 14 nahe berührt haben, und man begreift, dafs sie der Sammler wegliefs.

Ähnliche Erscheinungen begegnen uns bei einer grofsen Zahl dionischer Schriften. Die Erklärung darf also nicht nur von dem einzelnen Falle ausgehen, sondern mufs so beschaffen sein, dafs sie alle gleichartigen Fälle umfafst. Es wird daher ein endgültiges Urteil über die Brauchbarkeit der Hypothese erst nach der Besprechung der übrigen Dialoge gefällt werden können.

Ein zweites, dem in or. 56 gleichartiges Citat findet sich in or. 77. 78 (*περὶ φθόνου*) § 15. Um zu beweisen, dafs der Weise nie auf Neides Pfaden befunden wird, hebt Dio hervor, dafs er keines der Güter, die den gewöhnlichen Menschen zur Mifsgunst Anlafs geben, hochschätzt und für begehrenswert hält: *οἷον δὴ χθὲς περὶ πλούτου ἐλέγομεν.* — Es liegt auf der Hand, dafs auch dieses Citat, selbst wenn wir von dem Ergebnis bezüglich des andern absehen wollten, nicht als blofse Fiction gefafst werden könnte, weil kein vernünftiger Grund solcher Fiction sich denken läfst. Wir müssen es einfach als Thatsache hinnehmen, dafs Dio am Tage vorher über das Verhältnis des Weisen zum Reichtum gesprochen hatte. Auch dieses Citat ist also ein vollgültiger Beweis, dafs der Dialog kein „papierener“ ist, sondern auf der mündlichen Lehrthätigkeit Dios beruht.

Dieselbe Rede enthält noch eine andere Stelle, die für die Beurteilung der Dialoge von entscheidender Bedeutung ist. Im Anfang schlägt Dio den hesiodischen Vers:

καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων

seinem Schüler als Gesprächsthema vor. Dieser erwidert: *καὶ πῶς ἡμᾶς ἀνέξονται τοσοῦτος ὄχλος περὶ τοιούτων διαλεγομένους;* Dio beweist darauf, dafs in dem Vers allerdings ein bedeutsames Thema für ethische Reflexion enthalten sei und schliefst diese Vorüberlegung mit den Worten: *οὐκοῦν χρὴ ἤδη καὶ ἀποπειρᾶσθαι τῶν ἀνδρῶν.* Wir

dürfen auf Grund der bisherigen Untersuchungsergebnisse unbedenklich diese Worte benutzen, um uns von dem dionischen Gesprächsunterricht eine anschauliche Vorstellung zu bilden. Das Einzelgespräch wird nicht unter vier Augen geführt, sondern in Gegenwart einer zahlreichen Corona (*τοσοῦτος ὄχλος*). Oder machte sich Dio das kindliche Vergnügen, auf dem Papier sich eine zahlreiche Zuhörerschaft anzudichten, die er in Wirklichkeit gern gehabt hätte? Epiktet läfst einen eitlen Philosophen III 23, 19 sich rühmen, dafs er 500 oder gar 1000 Zuhörer gehabt hat oder gar soviel wie Dio: *Δίωνος οὐδέποτ᾽ ἤκουσαν τοσοῦτοι*.

Wir können auf Grund dieser Stelle unterscheiden zwischen dem engeren Schülerkreis Dios, aus dem er sich in der Regel seinen Gesprächspartner wählte, und der oft sehr zahlreichen Corona, die einem solchen Gespräch beiwohnt. Wenn Dio seinen Hörern Gespräche vorführen wollte, die in klarer, planvoller Entwickelung zu einem erbaulichen Ende führten, so mufste er sich dabei eines nicht ganz ungeschulten Partners bedienen, der nicht mehr und nicht weniger antwortete, als die Gesetze der Gesprächführung fordern. In unserm Falle ist es ja unverkennbar, dafs der Gesprächspartner zu Dio in einem näheren Verhältnis steht als die Corona. Er erinnert den Lehrer an die Rücksicht, die man auf die Corona nehmen mufs. Von dieser wird angenommen, dafs sie auseinander laufen würde, wenn das Gespräch sie langweilte. Dio behandelt sie ziemlich von oben herab. Er nimmt zunächst an, dafs sie *σοφὰ καὶ περὶ σοφῶν ἥκουσιν ἀκουσόμενοι* und will es darauf ankommen lassen, ob sich dieses günstige Vorurteil bestätigt: *οὐκοῦν χρὴ ἤδη καὶ ἀποπειρᾶσθαι τῶν ἀνδρῶν*. Aber wir bemerken doch, dafs er auf seine zahlreiche Zuhörerschaft Rücksicht nimmt. Schon von § 9 an werden die Zwischenreden des Partners selten, um bald ganz aufzuhören. Dem in umfänglichen Perioden einherschreitenden, schwungvollen Stil merkt man an, dafs der Redner die Stimme erhebt, um einer weiten Volksmenge zu Gehör zu sprechen. Die ganze Kunstform wird nur verständlich, wenn man an die concrete Wirklichkeit denkt, in der sie wurzelt.

Ähnliche Erscheinungen, wie in der 56. und 57. Rede begegnen zum Teil auch in den übrigen Dialogen. In dem Gespräch *περὶ ἀπιστίας* (or. 74) wird die dialogische Form nur bis zur Mitte von § 2 durchgeführt. Der dialogische Teil beträgt also wenig mehr als ein Zwanzigstel von dem Gesamtumfang des Stücks. Das liegt gewifs nicht daran, dafs „die Dialektik nicht Dions Sache ist“ und „ihm daher der dialogische

Athem rasch ausgeht". So gut wie Lukian, Plutarch, Philostratus in ihren rein schriftstellerischen Dialogen, wäre, dünkt mich, auch Dio noch allenfalls im Stande gewesen, in einem sophistischen *φρόντισμα* die Dialogform, wie ers in der Schule erlernt hatte, kunstgerecht durchzuführen. Es ist hier wenig zu merken von dem „formal rhetorischen Interesse, das Dio am Dialoge nahm".

In dem Gespräch *περὶ φιλοσοφίας* (or. 70) ist das letzte Drittel zusammenhängende Rede des Lehrers, in dem *περὶ Ὁμήρου καὶ Σωκράτους* (or. 55) weit über die Hälfte; in or. 25 (*περὶ τοῦ δαίμονος*), die aus neun Paragraphen besteht, giebt es nur in § 1 Zwischenreden des Partners.

Der Mangel an abgeschlossener Ganzheit, den wir am „Agamemnon" beobachteten und aus der Zerstückelung des Diatribenmanuscripts durch den Sammler erklärten, läfst sich noch für mehrere der dionischen Gespräche nachweisen.

Or. 67 (*περὶ δόξης β'*) hat keinen regelrechten Anfang. Gleich in den ersten Worten finden wir den Lehrer in einer Beweisführung begriffen, ohne zu erfahren, was er beweisen will. Ehe der Lehrer diesen Beweis antrat, mufste der Schüler über das Ziel der Untersuchung aufgeklärt sein. Denn es genügt bei solchen Untersuchungen nicht, dafs der Lehrer weifs, wo er hinauswill. Auch der Schüler, beziehungsweise der Leser mufs während der ganzen Zeit das Ziel im Auge haben. Niemals hätte Dio in einem für litterarische Publication bestimmten Dialog, wenn er auch noch so sehr nach abrupter Natürlichkeit des Eingangs strebte, uns über den Gegenstand der Untersuchung im dunklen lassen dürfen.

Ebenso ist der Anfang von or. 70 (*περὶ φιλοσοφίας*) zu beurteilen. Hier erfährt der Leser erst gegen Ende von § 6 das Thema, nachdem er zwei Drittel des Ganzen hinter sich hat. Ein solches Verfahren ist im mündlichen Unterricht wie in der Schriftstellerei gleich unerhört. Or. 70 geht mit den Anfangsworten *φέρε εἴ τινος ἀκούοις* gleich an den Inductionsbeweis heran. Man vergleiche, wie in or. 77 (*περὶ φθόνου*) eine ähnliche Induction § 3 ebenfalls mit *φέρε* begonnen wird, aber doch erst nachdem in § 2 das Thema aufgestellt war: *περὶ φθόνου καὶ ζηλοτυπίας καὶ τίνες εἰσὶν οἱ πρὸς ἀλλήλους οὕτως ἔχοντες καὶ ἐπὶ τίσιν.*

Auch or. 74 (*περὶ ἀπιστίας*) teilt mit or. 67 und 70 die Art von Abruptheit des Anfangs, die nicht aus Koketterie des Verfassers, son-

dern nur daraus erklärt werden kann, dafs das Stück aus seinem ursprünglichen Zusammenhang gerissen wurde.

Der Mangel eines Abschlusses, den wir schon am „Agamemnon“ hervorhoben, zeigt sich in sehr auffallender Weise auch in dem Gespräch *περὶ τοῦ δαίμονος* (or. 25). Im Anfang wird das bekannte stoische Paradoxon *ὡς ἄρα εὐδαίμων εἴη μόνος ὁ σοφός* ausdrücklich als Thema aufgestellt. Der Schüler fragt den Lehrer, ob auch er diesen Satz für wahr halte, und da dieser es bejaht, so bittet er um Aufschlufs, was damit gemeint sei. Der Lehrer ist bereit diesen Aufschlufs zu geben. Zuvor aber soll ihm der Schüler sagen, was er unter dem Dämon versteht. Der Schüler denkt sich unter Dämon die Macht, die über eines jeden Menschen Leben waltet und all sein Thun und Leiden bestimmt. Auf die Frage des Lehrers, ob diese Macht im Innern des Menschen wohne oder ihn von aufsen beherrsche, entscheidet er sich für die letztere Annahme. Wenn daran anknüpfend der Lehrer in langer zusammenhängender Rede die Könige, Staatsmänner und Feldherren in ihrer über dem Leben der Völker waltenden und die Geschicke der Völker bestimmenden Macht schildert und den Schüler fragt, ob er diese mit den Dämonen meine, von denen das Geschick der Menschen abhänge, so ist ja, wie man auch über den voraussichtlichen Fortgang des Gespräches urteilen mag, klar, dafs ein Abschlufs des Gedankenganges nicht erreicht ist. Zu der anfänglichen Frage des Schülers nach der Bedeutung des stoischen Satzes vom Glück des Weisen ist die Untersuchung noch nicht zurückgekehrt. Ja selbst die Vorfrage, was unter dem Dämon zu verstehen sei, ist zu keiner positiven Lösung geführt. Denn die ganze Rede des Lehrers über die Könige und Feldherren ist ja nichts als eine einzige grofse Frage, auf die das erhaltene Stück die Antwort schuldig bleibt. — In irgend einer Form mufste schliefslich der Nachweis des stoischen Paradoxon erbracht werden. Vermutlich geschah dies in sehr ähnlicher Weise wie in or. 23 (*ὅτι εὐδαίμων ὁ σοφός*). Das veranlafste den Sammler, die Fortsetzung wegzulassen. Ihn hatte offenbar die Auffassung der Staatsmänner und Feldherren als guter und böser Dämonen als etwas neues und originelles interessirt und ihn bewogen, or. 25 in seine Sammlung aufzunehmen. Er übersah dabei, dafs es sich hier nicht um ein Stück dionischer Lehre handelt, sondern lediglich um eine Gesprächsepisode, die aus dem Bestreben, an die gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen anzuknüpfen, hervorgewachsen jedes positiven Lehrgehalts entbehrt.

Auch das merkwürdige Gespräch *περὶ κάλλους* (or. 21) ermangelt

der abgeschlossenen Ganzheit. Der Nachweis ist hier nicht so leicht zu führen, weil die Unterhaltung keinen wissenschaftlichen Charakter trägt, sondern mehr nach Art einer zwanglosen Plauderei rechts und links vom Wege abschweift. Diese den *ἐμπίπτοντες λόγοι* folgende, scheinbar in lauter Abschweifungen sich vorwärts bewegende Darstellung ist recht eigentlich dionisch. Nur im Dialog wirkt sie neu und überraschend. Nach Analogie der grofsen Epideixeis der dritten Periode ist diese Eigentümlichkeit zu beurteilen. Läfst man diese Analogie gelten, so ist zu fordern, dafs die Irrfahrten des Redners (*πλανᾶσθαι ἐν τοῖς λόγοις*) schliefslich doch unvermutet zu einem würdigen Ziele hinführen. Dies wird jeder fordern und erwarten, der mit mir or. 21 zu den ethischen Dialogen rechnet und für ein Werk des Philosophen Dio hält.

Dies ist freilich nicht auf den ersten Blick ersichtlich. Denn das meiste was in dem Gespräch gesagt wird, hat wenig mit Philosophie zu schaffen. Die Begeisterung für Jünglingsschönheit erinnert an Melankomas. Aber es ist wenigstens eine Stelle vorhanden, aus der mit Sicherheit hervorgeht, dafs Dio in der Rolle des Philosophen auftritt. Ich meine die Bemerkung des Gesprächspartners in § 10: *σὺ μὲν ἀεὶ λόγους ἀνευρίσκεις, ὥστε διασύρειν τὰ τῶν ἀνθρώπων* u. s. w. Das *διασύρειν τὰ τῶν ἀνθρώπων* ist eine Gepflogenheit, die den kynischen Philosophen charakterisirt. Das *λόγους ἀνευρίσκειν*, um die Eitelkeit des menschlichen Dichtens und Trachtens zu erweisen, kommt ihm allein zu. Dem Sophisten Dio, dem Dio der vespasianischen Zeit, konnte niemand mit einem Schein des Rechtes diesen Vorwurf machen. Auch die Antwort des Lehrers auf diese Worte zeigt, dafs er in seiner Eigenschaft als Philosoph das Gespräch führt: *ἴσως γάρ μου καταφρονεῖς καὶ ἡγῇ με ληρεῖν, ὅτι οὐ περὶ Κύρου καὶ Ἀλκιβιάδου λέγω, ὥσπερ οἱ σοφοί, ἔτι καὶ νῦν, ἀλλὰ Νέρωνος καὶ τοιούτων πραγμάτων νεωτέρων τε καὶ ἀδόξων μνημονεύω.* Der Sprecher konnte doch nur dann seinem Partner durch die Bezugnahme auf moderne Personen und Ereignisse Anstofs geben, wenn er ihm als philosophischer Lehrer gegenüber stand und als solcher an die Kleiderordnung philosophischen Gesprächsunterrichtes gebunden war. Für gewöhnliche Alltagsgespräche hat die Regel: *ἀρχαίου τινὸς δεῖ πράγματος* doch nicht gegolten, sondern nur für diejenigen Gespräche, die berufliche Leistungen sind, d. h. für die der Philosophen. Auch erinnern die Namen Kyros und Alkibiades jeden sofort an die Sokratik. Wenn im Anfang des „Agamemnon“ (or. 56) der Schüler gefragt wird, ob er nicht etwa gegen die Nennung Agamemnons in dem Gespräch etwas einzuwenden habe,

so ist das nicht in Widerspruch mit unserer Stelle, sondern ein vollkommenes Seitenstück zu ihr. Beidemal liegt die Pointe darin, dafs die Wahl des geschichtlichen oder Sagenstoffes, an dem eine ethische Wahrheit demonstrirt wird, etwas äufserliches und nebensächliches ist. Auch diese Berührung mit einem Gespräch zweifellos philosophischen Inhalts zeigt, dafs or. 21 (*περὶ κάλλους*) den übrigen Diatribengesprächen gleichsteht.

Übrigens sprechen auch die historischen Anspielungen für Abfassung in domitianischer Zeit und somit indirect für die philosophische Tendenz. Nachdem in § 6—9 erzählt ist, wie Nero durch gewisse Verirrungen selbst seinen Sturz beschleunigt hat, heifst es in § 10: die näheren Umstände seines Todes sind auch heute noch nicht aufgeklärt. Andernfalls (d. h. ohne jene Verirrungen) stände nichts im Wege, dafs er die ganze Zeit seither König wäre. Wünschen doch auch heute noch alle, dafs er am Leben wäre; und die meisten glauben es sogar, obgleich er doch in gewissem Sinne nicht einmal den Tod erlitten hat, sondern oft, samt denen, die allzufest daran glaubten, dafs er lebe.[1])

Besonders wichtig sind hier die Worte: *ὅν γε καὶ νῦν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν· οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ οἴονται.* Dafs damals, als der Redner diese Worte sprach, alle wünschten, Nero lebte noch, ist eine aller Wahrheit und Wahrscheinlichkeit widersprechende Übertreibung, in der eine Bosheit gegen den jetzt regierenden Herrscher nicht zu verkennen ist. Dio konnte so nicht sprechen, wenn ein von ihm als tüchtig anerkannter Herrscher an der Spitze des Staates stand. Wir sind um so mehr berechtigt dieses *πάντες* zu urgiren, weil es durch die Gegenüberstellung von *οἱ δὲ πλεῖστοι* gestützt wird. Nur unter Domitian konnte Dio sich so ausdrücken. Er will zu verstehen geben, dafs selbst eines Nero Regiment der Menschheit jetzt als „ein Loos aufs innigste zu wünschen" erscheint, seit sie unter einer härteren Zuchtrute seufzt. Seine tiefe Erbitterung gegen Domitian klingt durch diese Worte hindurch.

Ferner müssen die Worte: *οὐδὲν ἐκώλυεν αὐτὸν βασιλεύειν τὸν ἅπαντα χρόνον* zu einer Zeit gesprochen sein, wo Nero, wenn er nicht eines gewaltsamen Todes gestorben wäre, der Wahrscheinlichkeit nach

---

1) a. a. O. § 10: *καὶ ἠνάγκασαν ὅτῳ ποτὲ τρόπῳ ἀπολέσθαι αὐτόν· οὐδέπω γὰρ καὶ νῦν τοῦτό γε δῆλόν ἐστιν· ἐπεὶ τῶν γε ἄλλων ἕνεκεν οὐδὲν ἐκώλυεν αὐτὸν βασιλεύειν τὸν ἅπαντα χρόνον, ⟨ὃν⟩ γε καὶ νῦν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν. οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ οἴονται, καίπερ τρόπον τινὰ οὐχ ἅπαξ αὐτοῦ τεθνηκότος, ἀλλὰ πολλάκις μετὰ τῶν σφόδρα οἰηθέντων αὐτὸν ζῆν.*

leben konnte. Denn der *ἅπας χρόνος* ist nicht die ganze Zeit überhaupt, sondern die ganze Zeit vom Jahre 68 bis zum Tag des Gespräches. Da Nero, als Domitian starb, ungefähr 60 Jahre alt gewesen wäre, so ist auch aus diesem Grunde unwahrscheinlich, dafs die Äufserung Dios später fällt. Auf einen altersschwachen Greis hätten auch die Unzufriedenen keine Hoffnungen mehr setzen können. Andererseits scheinen die Worte *οὐδέπω γὰρ καὶ νῦν* und *τὸν ἅπαντα χρόνον* und *καὶ νῦν ἔτι* auf eine beträchtliche Reihe von Jahren zu deuten, die seit dem Sturze Neros verflossen sind. Noch deutlicher wird dies durch die folgenden Worte, in denen eine Anspielung auf die falschen Neronen enthalten ist. Nicht einmal, sondern oft ist Nero gestorben, samt denen, die allzufest glaubten, er lebe. Das kann nur heifsen: es sind mehrere Kronprätendenten aufgetreten, die sich für Nero ausgaben; aber alle haben samt ihren Anhängern das Wagnis mit dem Tode büfsen müssen. Der erste der falschen Neronen war schon im Jahre 69 aufgetreten. Seine Geschichte erzählt Tacitus Hist. II 8. 9. Cass. Dio 64, 9. Dies giebt uns keinen genügenden *terminus post quem*; denn vor dem dionischen Gespräch müssen mehrere Aufstände falscher Neronen unterdrückt worden sein. Selbst wenn *πολλάκις* ein übertreibender Ausdruck ist, kann er doch nicht weniger als „dreimal" bedeuten. Es haben auch noch mehrere derartige Aufstände aufser jenem ersten stattgefunden, wie aus den Worten des Tacitus a. a. O. c. 8: *ceterorum casus conatusque in contextu operis dicemus* hervorgeht. Denn die *ceteri,* von denen Tacitus im Fortgang seines Werkes handeln wollte, müssen zum mindesten zwei gewesen sein. Aber die geschichtliche Überlieferung hat nur noch von einem weiteren „falschen Nero", wie es scheint, Kunde bewahrt. Zonaras Chron. XI 18 (d. h. Cass. Dio) berichtet von einem Asianer Terentius Maximus, der unter Titus auftrat. Er glich dem verstorbenen Kaiser in Gestalt und Stimme und war, wie er, ein Virtuos auf der Cither. Er sammelte sich in Asien einen Anhang, der noch bedeutend wuchs, als er sich an den Euphrat begab. Schliefslich sah er sich genötigt, zu dem Partherfürsten Artabanos zu fliehen, der ihn aus Hafs gegen Titus aufnahm und sich rüstete ihn nach Rom zurückzuführen. An der Richtigkeit dieses Berichtes kann nicht gezweifelt werden. Die Notiz über Artabanos und seinen Hafs gegen Titus zeigt, dafs kein Irrtum in der Datirung vorliegt. In der That haben wir Münzen mit dem Namen des Artabanos aus dem Jahre 80/81.[1]) Ebenso wenig aber wird man von der Angabe

1) Mommsen Röm. Gesch. V 397, 1.

Suetons etwas abdingen können, der am Schlufs seines „Nero", als Beweis für die in manchen Teilen der Bevölkerung lange fortdauernde Beliebtheit des Kaisers, erzählt: Noch zwanzig Jahre nach Neros Tode, als er (Sueton) im Jünglingsalter stand, sei ein Mensch von unbekannter Herkunft aufgetreten, der sich für Nero ausgab; und so beliebt sei noch damals der Name Neros bei den Parthern gewesen, dafs der Prätendent bei ihnen kräftige Unterstützung fand und seine Auslieferung kaum zu erlangen war.[1])

Die Angabe der Jahreszahl darf keinesfalls als eine ungefähre oder abgerundete betrachtet werden. Denn Sueton will ja gerade zeigen, wie lange das Andenken Neros sich erhalten hat. Also hat die Zahl, dem Zusammenhange nach, einen Hauptton im Satze. Auch zeigt die Hinzufügung von „*adulescente me*", dafs Sueton eine persönliche Erinnerung an jene Ereignisse bewahrt und sich die Zeitverhältnisse klar vergegenwärtigt. Wir kommen also auf das Jahr 88 oder frühestens 87. Unter Titus war Sueton noch nicht *adulescens*, denn noch Vorkommnisse der domitianischen Zeit hat er, nach seiner eigenen Angabe, als *adulescentulus* erlebt (Domit. 12).

Wir sind also vor die Wahl gestellt, entweder den falschen Nero des Zonaras von dem des Sueton zu unterscheiden — dann ist höchst auffallend, dafs beide die Unterstützung der Parther gefunden haben, die auch Tacitus Hist. I 2 erwähnt — oder sie für eine und dieselbe Person zu halten — dann ergäbe sich, dafs der Betrüger, dem man wie allen seinesgleichen nur ein ephemeres Dasein zutrauen möchte, seine Rolle vom Jahre 80 bis zum Jahre 88 gespielt hätte. Beides hat sein Bedenken. Aber wie man auch in dieser Frage entscheiden mag, sicher ist, dafs das Gespräch *περὶ κάλλους* erst nach der Auslieferung und Hinrichtung des letzten Prätendenten entstanden ist, dafs also das Jahr 87 (resp. 88) für dieses als *terminus post quem* gelten darf. Wenn es sich um zwei verschiedene Prätendenten handelt, so würde doch erst durch den Tod des zweiten das *πολλάκις τεθνηκώς* Dios gerechtfertigt sein, wenn wir an der Dreizahl als dem Mindestmafs der Vielheit festhalten. Ist dagegen bei beiden Schriftstellern dieselbe Person gemeint, so müfste man, um Dios Äufserung und die des Tacitus Hist. II 8 zu rechtfertigen, einen dritten Prätendenten zwischen den des Jahres 69 und den der

---

1) Suet. Nero 57: *denique cum post viginti annos, adulescente me, extitisset condicionis incertae qui se Neronem esse iactaret, tam favorabile nomen eius apud Parthos fuit, ut vehementer adiutus et vix redditus sit.*

Jahre 80—88 einschieben, von dem die Überlieferung keine Kunde mehr giebt. Ich halte diesen letzteren Weg für den richtigen. Denn wenn zwei falsche Neronen von den Parthern thatkräftig unterstützt worden wären, so wären die Worte Hist. I 2: *mota prope etiam Parthorum arma falsi Neronis ludibrio* zweideutig gewesen.

Man kann wohl noch einen Schritt weiter gehen und die Abfassung des dionischen Gesprächs *περὶ κάλλους* um 88 als wahrscheinlich bezeichnen. Denn die Bezugnahme auf die falschen Neronen war durch den Gedankengang des Gesprächs nicht gefordert. Es genügte die sittliche Gefährlichkeit schrankenloser *ἐξουσία* am Beispiele Neros darzulegen. Was weiter über ihn gesagt wird, ist eine Abschweifung, die sich am leichtesten erklärt, wenn der Gegenstand durch die neuesten Ereignisse in Umlauf gebracht war. Übrigens dürfte auch der Glaube und die Hoffnung des Volkes das Ende dieses letzten der falschen Neronen nicht lange überlebt haben.

Wenn es nunmehr als feststehend gelten darf, dafs das Gespräch *περὶ κάλλους* aus der Zeit stammt, wo Dio als philosophischer Wanderlehrer thätig war, so dürfen wir auch annehmen, dafs die philosophische Tendenz ursprünglich klarer zum Ausdruck kam, als es in dem erhaltenen Stücke geschieht.

Der Gang des Gesprächs ist kurz folgender: Der Anblick eines hochgewachsenen, in herber Schönheit prangenden Jünglings veranlafst Dio zu der Bemerkung, dafs man diese Art von Schönheit wohl bei alten Statuen, aber nicht mehr bei dem lebenden Geschlecht zu sehen bekomme. Auf die verwunderte Frage seines Schülers, ob denn, wie wohl die eine oder andere Tierart, so auch die Schönheit aussterbe, schränkt Dio seinen Satz auf die männliche Schönheit ein. Weibliche, meint er, sei eher im Übermafs vorhanden. Schöne Männer hingegen giebt es heutzutage selten und die es giebt, werden kaum beachtet. Darum werden sie auch bald ganz aufhören. Denn auch die Schönheit mufs Anerkennung finden, wenn sie gedeihen soll. Die auf einseitiger Hochschätzung weiblicher Schönheit beruhende Geschmacksrichtung, die auch am Manne das weibähnliche schön findet, ist eine unhellenische Verirrung. Sie findet sich bei den Persern und anderen Barbarenvölkern. Bei den Persern hat sie ihren Grund in einer Erziehungsmethode, die den Knaben und Jüngling unter Leitung von Weibern und Eunuchen heranwachsen läfst, statt ihn mit den anderen Knaben und Jünglingen in gymnastischen Übungen zu tummeln. Aber nicht nur falsche Erziehung, sondern auch schrankenlose Macht führt zu

solchen Verirrungen, wie das Beispiel Neros beweist, der seinen Lustknaben zum Weibe machen wollte. Nachdem Dio sich ironisch entschuldigt hat, dafs er statt altberühmter Namen ein so modernes Beispiel gewählt hat — durch jenen äufserlichen Archaismus, der sich in der Nennung der Alten gefällt, gelingt es ja doch nicht, den Geist der Alten einzufangen —, wird durch den Schüler das Gespräch auf den schönen Jüngling zurückgebracht, von dem es ausgegangen war. Wer, fragt er, und wessen Sohn ist er, dessen mit Scham gepaarte Schönheit dem Betrachter, auch wenn er von Natur schamlos ist, Schamgefühl einflöfst. Dio erläutert, dafs die durch den Anblick solcher Schönheit eingeflöfste Scham ein blofser Reflex und deshalb unstet und ohne Dauer sei. Übrigens sei jener Knabe Niemandes Sohn. Wie? fragt der andere, ist er der Sparten einer? Dio erwidert: Allerdings hat er mit jenen, von ihrer Rohheit und Wildheit abgesehen, grofse Ähnlichkeit, durch seine Gröfse und Mannhaftigkeit und namentlich durch den boiotischen Typus seiner Schönheit. Die letztere Bemerkung führt zu der Frage, ob es national differenzirte Schönheitstypen giebt. Dio schickt sich an, dies zu beweisen. Aber er gelangt nur bis zu der einfachen Behauptung, dafs ein Unterschied sei zwischen der hellenischen Schönheit eines Achill, Menelaos, Patroklos, Nireus und der barbarischen eines Hektor, Alexandros, Euphorbos, Troilos. Hier bricht das Gespräch ab.

Dafs kein Abschlufs erreicht ist, liegt auf der Hand. Die zuletzt behandelte Frage der nationalen Schönheitstypen ist in Angriff genommen, aber zu keiner befriedigenden Lösung geführt. Dafs ein Unterschied zwischen hellenischer und barbarischer Schönheit besteht, hatte der Schüler bezweifelt. Es mufste also bewiesen werden. In der blofsen Aufzählung einiger hellenischer und einiger barbarischer Sagenhelden ist ein Beweis dafür nicht enthalten. Man erwartet und fordert eine generelle Bestimmung, welcher Art dieser Unterschied ist und worauf er beruht. Aber auch das Motiv des nächst voraufgehenden Abschnitts: *ὅτι οὗτος τοιοῦτος ὢν οὐδενός ἐστιν* ist nicht voll entfaltet. Es mufste später darauf zurückgegriffen und das *οὐδενὸς εἶναι*, das der Schüler nicht verstand, erklärt werden. Aber auch das Gespräch als Ganzes betrachtet entbehrt des Abschlusses. Dem ersten negativen Teil, der die physische Entartung der hellenischen Race auf moralische und culturelle Ursachen, vor allem auf *τρυφή* und *ἐξουσία* zurückführt, wird doch wohl ein positiver Teil gefolgt sein, der die moralischen und culturellen Bedingungen für das Gedeihen der Race an dem Beispiel

jenes Jünglings entwickelte. Dafs Dio bei seinen stoischen Vorbildern Gedanken dieser Art finden konnte, zeigt die bekannte Schilderung eines tugendsamen Jünglings, die uns Clemens Paedagog. III 11 p. 296 P. aus einer Schrift Zenons, vielleicht der *ἐρωτικὴ τέχνη*, erhalten hat. Nach Diog. Laërt. VII 129 lehrte Zenon: *καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἴδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν.* Also die natürliche Begabung zur Tugend spricht sich in der äufseren Gestalt der Jünglinge aus. Die Schönheit eines solchen *εὐφυὴς πρὸς ἀρετήν* wird in dem Bruchstück bei Clemens geschildert. Das Ideal von Jünglingsschönheit, das Dio im Auge hat, ist offenbar mit dem zenonischen identisch: *αἰδὼς μὲν ἐπανθείτω καὶ ἀρρενωπία.* — Hierdurch ist das Thema des dionischen Gesprächs als ein dem stoisch-kynischen Popularphilosophen angemessenes erwiesen, und wir dürfen mit um so gröfserer Sicherheit voraussetzen, dafs es zu einem moralisch erbaulichen Ende geführt wurde.

Das Ergebnis unserer Untersuchung der dionischen Dialoge dürfen wir dahin zusammenfassen, dafs sie eine Reihe höchst befremdlicher Eigenschaften zeigen, die uns, so lange wir sie mit Hirzel als „papierne Dialoge“ betrachten, rätselhaft bleiben, sobald wir sie dagegen als ächte Diatribengespräche, als Niederschläge der mündlichen Lehrthätigkeit Dios betrachten, alles auffallende verlieren. Hätte Dio diese Gespräche selbst publicirt, so wäre ganz unerklärlich, wie so viele unter ihnen in der eben geschilderten Weise verstümmelt werden konnten. Meine Hypothese giebt eine einheitliche Erklärung nicht allein für den bei vielen beobachteten Mangel an abgeschlossener Ganzheit, sondern auch für die Citate und für den Wechsel von Gespräch und zusammenhängendem Vortrag. Or. 14 bildet das Bindeglied zwischen ihnen und den *διαλέξεις*. Es ist wahrscheinlich, dafs alle diese kleinen Stücke aus den Nachschriften der *Δίωνος διατριβαί* von dem Sammler ausgelesen wurden. Ist aber dies richtig, so darf auch die für einzelne dieser Stücke nachgewiesene Entstehung in der Exilszeit für die ganze Gruppe angenommen werden. Die Lehrweise, auf der diese Stücke beruhen, ist die nach innerer Wahrscheinlichkeit und dem Zeugnis der 13. Rede für die Exilszeit vorauszusetzende.

Der Inhalt ist der Herkunft nach nicht einheitlich. Bald fühlt man sich an kynische, bald an stoische Vorbilder erinnert, bald bewegt man sich auf rein sokratischem Gebiet. Aber diese Verschiedenheiten sind nicht Widersprüche. Sobald man von den Unterscheidungslehren der theoretischen Philosophie absieht und nur die Grundgedanken der

Ethik ins Auge fafst, besteht eine ununterbrochene Tradition von Sokrates durch den Kynismus zur Stoa. Auch die Stoiker haben den Sokrates als ἀρχηγός ihrer Philosophie anerkannt. Als Popularphilosoph war Dio berechtigt, indem er sich auf dem Kynismus und Stoa gemeinsamen Gebiet bewegte, auch auf die allgemein sokratischen Grundgedanken zurückzugreifen, aus denen die kynische und stoische Ethik erwachsen war. Richtig ist, dafs in manchen Stücken, namentlich in den Diogenesreden, mehr die praktische Übung der Seelenstärke, die Forderung des bedürfnislosen, naturgemäfsen Lebens, der Kampf mit πόνος, ἡδονή und τῦφος betont wird, während in anderen der Begriff der φρόνησις als der klaren Einsicht in die Aufgabe und den Zweck des menschlichen Lebens im Mittelpunkt steht. Möglicherweise sind jene Stücke die früheren, diese die späteren. Aber eine principielle Verschiedenheit des Standpunkts ist darin nicht zu erkennen. Wir müssen darauf verzichten, innerhalb der Exilszeit verschiedene Entwicklungsstufen Dios nachzuweisen. Wir können auch nicht die Reihenfolge der διαλέξεις und διάλογοι im einzelnen bestimmen. Aber dafs ihm zunächst die praktische Askese die Hauptsache war und erst allmählich sein Interesse auch den theoretischen Problemen sich zuwandte, ergiebt sich mit Notwendigkeit aus den Bedingungen seiner Entwicklung zum Philosophen. Am Ende seiner Verbannungszeit trägt er den Bewohnern von Borysthenes die stoische Kosmologie vor.

Ein Unterscheidungsmerkmal des früheren und späteren im Stil zu finden, ist mir nicht gelungen.

Nicht alle διαλέξεις haben den knappen, einfachen, schlichten Stil. Manche sind ganz nüchtern und schmucklos (z. B. or. 68 περὶ δόξης γ', 69 περὶ ἀρετῆς, 71 περὶ φιλοσόφου, 24 περὶ εὐδαιμονίας); andere sind mit Witz gewürzt (z. B. or. 65 περὶ δόξης α', 16 περὶ λύπης); wieder andere reden eine schwungvolle, hochtönende, fast enthusiastische Sprache. Als Musterbeispiel der letzten Gattung darf der Schlufsteil des Gesprächs περὶ φθόνου gelten. Hier ist der Stil ein durchaus rhetorischer, wenn auch nicht in dem Sinne, wie der der rhodischen Rede. Man fühlt sich an die grofsen ἐπιδείξεις der dritten Periode erinnert. Dieser Stil setzt voraus, dafs Dio zu einer grofsen Versammlung redet. Aber alle diese Unterschiede sind für die zeitliche Anordnung unverwertbar. Eine besondere Gruppe unter den Dialogen bilden die, welche die ethische Belehrung an einen Stoff aus der Heldensage anknüpfen: Agamemnon, Deianeira, Chryseis. Da diese Stücke oft mifsverstanden werden, ist es vielleicht nicht überflüssig zu betonen, dafs der Sagen-

stoff für Dio keine andere Bedeutung hat, als die einer altbekannten Geschichte, eines in den Seelen aller Hörer bereit liegenden Vorstellungsstoffes, an den er bequem anknüpfen kann, was er zu sagen hat. Die Umbildung, die in „Deianeira“ und „Chryseis“ mit der überlieferten Sage vorgenommen wird, ist natürlich nicht als ernstgemeinte rationalistische Sagenkritik aufzufassen, sondern als freies willkürliches Schalten mit einem praktisch brauchbaren, aber an sich dem Autor ganz gleichgültigen Stoff. Als am Schlufs der „Chryseis“ die Gesprächspartnerin zwar dem Lehrer seine Folgerungen zugiebt, aber doch mit einem: *εἰ ταῦτα οὕτω γέγονε* Zweifel an der thatsächlichen Richtigkeit der von ihm entwickelten Form der Geschichte ausdrückt, erwidert er: *σὺ δὲ πότερον ἀκούειν θέλοις ἂν ὡς γέγονεν ὄντως ἢ ὅπως καλῶς εἶχε γενέσθαι;* Darin ist deutlich ausgesprochen, dafs der Philosoph nur mit dem Gesprächsstoffe spielt. Weit entfernt den wahren Sachverhalt der Geschichte ermitteln zu wollen, ist er bei seiner ganzen Behandlung der Sage nur von dem Bestreben geleitet, ihr eine erbauliche Wendung zu geben. Noch deutlicher ist dies in dem Schlufsabschnitt der „Deianeira“ ausgedrückt. Der Philosoph gleicht dem Töpfer, der den Thon in seine Formen prefst. Was du ihm auch für Thon geben magst, es sind doch immer wieder dieselben Formen, zu denen er ihn gestaltet. Auch die Mythen sind für Dio nur Thon, der sich gefallen lassen mufs, in die gegebene Form des ethischen Dogmas hineingeprefst zu werden. Die Art, wie in der Trojana die überlieferte Sage umgebildet wird, ist ebenso willkürlich und ebenso wenig von dem ernsthaften Bestreben geleitet, die Wahrheit zu ermitteln. Der Unterschied liegt nur darin, dafs die Umbildung dort rein epideiktischen Zwecken dient, während in „Deianeira“ und „Chryseis“ der Zweck ein ethischer ist. Ganz in demselben Sinne ist es aufzufassen, wenn der Dialog „über Homer und Sokrates“ Homer als Lehrer der Ethik erweist und einzelne seiner Erzählungen erbaulich interpretirt. Wenn in anderen Vorträgen, z. B. im Euboicus, Homer samt den übrigen Dichtern als Vertreter der gewöhnlichen Meinung behandelt wird, so darf man darin keinen Widerspruch Dios mit sich selbst finden. Ob der Popularphilosoph seine Weisheit in den Dichter hinein interpretirt oder sie im Kampf und Widerspruch gegen eine Dichterstelle entwickelt ist ein formal methodischer Unterschied, der den Kern seiner Predigt unberührt läfst.

Wir haben die Lehrthätigkeit Dios während der 14 Jahre des Exils und ihre hauptsächlichsten litterarischen Niederschläge dem Leser vor-

geführt. Es hat sich ergeben, dafs das Hauptgewicht in dieser Zeit auf die mündliche Lehrthätigkeit fiel und dafs das litterarische Dasein der Vorträge Dios aus dieser Epoche nur ein secundäres ist. Für ihre geschichtliche Würdigung ist dies eine Thatsache von grundlegender Bedeutung. Es soll damit keineswegs geleugnet werden, dafs Dio neben den diatribischen Dialexeis und Dialogen gelegentlich auch schriftstellerische Erzeugnisse in die Öffentlichkeit gelangen liefs. Or. 45 § 1 rühmt sich Dio, dafs er als Verbannter seinen kaiserlichen Feind durch Angriffe gereizt habe: *τὰ προσόντα κακὰ μὰ Δί' οὐ μέλλων νῦν ἐρεῖν ἢ γράψειν, ἀλλ' εἰρηκὼς ἤδη καὶ γεγραφώς, καὶ τούτων πανταχῇ τῶν λόγων καὶ τῶν γραμμάτων ὄντων.* Hier wird zwischen *λόγοι* und *γράμματα* scharf unterschieden und *γεγραφώς* beweist, dafs Dio selbst Schriften gegen Domitian verfafst und veröffentlicht hatte. Aber von diesen Schriften hat sich nichts erhalten. Immerhin ist klar, dafs Dio, wenn er zu Studien und schriftstellerischen Arbeiten Mufse finden wollte, nicht die ganzen 14 Jahre hindurch als Vagant leben konnte, sondern zeitweise ein sefshaftes Leben führen mufste. Es war dies auch nötig für die Vertiefung seiner philosophischen Studien. Zwar blieb er stets ein *αὐτουργὸς τῆς σοφίας* (or. I § 1). Er hatte sich in keiner der Schulphilosophieen mit dem Aufwand von Fleifs und jahrelangem Studium, die im Allgemeinen für nötig gehalten wurden, eine gelehrte Berufsbildung erworben. Er wäre nicht im Stande gewesen, eine philosophische Professur in der herkömmlichen Weise zu verwalten. Aber die Schriften der dritten Periode enthalten manche Beweise dafür, dafs er sich nicht mit der popularphilosophischen Ethik begnügt, sondern sich eine umfassendere Weltanschauung anzueignen versucht hatte. Dieser Umstand ist geeignet, unsere Vorstellung von seinem Vagantenleben einzuschränken. Aber es bleibt darum doch nicht minder wahr und glaubwürdig, was er or. 12 § 16 sagt: *ὥσπερ καὶ τὸν ἄλλον χρόνον ἔζηκα ἀλώμενος.*

Von Dios Irrfahrten ist uns keine andere so wohl bekannt und zugleich so bedeutungsvoll, wie die nach Skythien und Dacien, die in die letzte Zeit seines Exils fällt. Auf sie beziehen sich die Worte des Orakelspruches or. 13 § 9: *ἕως ἂν ἐπὶ τὸ ἔσχατον ἀπέλθῃς τῆς γῆς.* Durch diese prophetischen Worte wird deutlich die Reise nach Skythien als der letzte abschliefsende Act von Dios Irrfahrten bezeichnet. Auch die Worte Hierosons in der Borysthenitica § 25, in denen er dem Dio baldige glückliche Heimkehr wünscht, haben ihre Pointe darin, dafs der fromme Wunsch in Erfüllung gegangen war. Der Tod Domitians und

die Restitution Dios waren dieser Reise auf dem Fuſse gefolgt. Daſs die skythische Reise noch in die Exilszeit fiel, ist auch dem Philostratus bekannt, wenn er von Dio sagt: *καὶ γὰρ δὴ καὶ ἐς Γέτας ἦλθεν, ὁπότε ἠλᾶτο.* Man muſs diese zweifellos feststehende Thatsache im Gedächtnis behalten, um die Eingangsworte der Borysthenitica richtig zu beurteilen, in denen Dio von seiner Reise erzählt: *ἐτύγχανον μὲν ἐπιδημῶν ἐν Βορυσθένει τὸ θέρος, ὡς τότε εἰσέπλευσα [μετὰ τὴν φυγήν], βουλόμενος ἐλθεῖν, ἐὰν δύνωμαι, διὰ Σκυθῶν εἰς Γέτας, ὅπως θεάσωμαι τἀκεῖ πράγματα ὁποῖά ἐστι.* Die eingeklammerten Worte *μετὰ τὴν φυγήν* können nicht echt sein. Denn sie widersprechen der durch die Borysthenitica selbst § 25 bezeugten Thatsache, daſs Dio als Verbannter nach Borysthenes kam. Das *εὖ πράξαντα οἴκαδε κατελθεῖν τὴν ταχίστην* kann nur auf die Restitution bezogen werden. Nur dann konnte Hieroson dem hochwillkommenen Gaste sagen: „wir wünschen selbst nicht, daſs du lange bei uns bleibst," wenn sein Besuch ein wenigstens halb unfreiwilliger war. Die Worte *μετὰ τὴν φυγήν* können nur bedeuten: nach dem Ende des Exils, nach der Restitution. Sie sind also aus dem Context der Rede zu entfernen. Offenbar bildeten sie ursprünglich einen der Überschrift oder am Rande beigefügten Vermerk, der ganz ebenso aufzufassen ist, wie das *πρὸ τῆς φυγῆς* in der Überschrift von or. 46. Man vergleiche die Worte des Synesius II p. 316, 14 meiner Ausgabe: *διό μοι δοκεῖ καλῶς ἔχειν ἐπιγράφειν ἅπασι τοῖς Δίωνος λόγοις, ὅτι „πρὸ τῆς φυγῆς" ἢ „μετὰ τὴν φυγὴν", οὐχ οἷς ἐμφαίνεται μόνοις ἡ φυγή, καθάπερ ἐπέγραψαν ἤδη τινές, ἀλλ' ἁπαξάπασιν.* Synesius hatte also nicht nur den Vermerk *πρὸ τῆς φυγῆς,* sondern auch *μετὰ τὴν φυγήν* in seiner Ausgabe einigen Reden beigefügt gefunden; und zwar konnten die Reden *οἷς ἐμφαίνεται ἡ φυγή* natürlich nur den letzteren tragen. Zu ihnen gehörte wegen der Worte Hierosons in § 25 auch die Borysthenitica. Wir dürfen also die Worte *μετὰ τὴν φυγήν* mit groſser Zuversicht als in den Text gedrungene Randbemerkung deuten.

Aus den Eingangsworten der Borysthenitica geht hervor, daſs Dio die Reise unternahm, um in das Land der Geten d. h. der Dacier zu gelangen. Zu Schiff fuhr er nach Borysthenes, um von dort aus durch das Skythenland, wenn irgend möglich, nach Dacien vorzudringen. Als Zweck der Reise giebt Dio reine Wiſsbegierde an. Er wollte die Verhältnisse in Dacien aus eigener Anschauung kennen lernen. Um sein lebhaftes Interesse an diesem Volk und Staat zu erklären, erinnern wir uns der überraschenden Erfolge, die sie wenige Jahre früher über die

Römer davongetragen hatten. Es war hier plötzlich eine Macht erstanden, die dem römischen Imperium gefährlich zu werden begann. Zwei römische Heere unter Oppius Sabinus und Cornelius Fuscus waren von den Daciern geschlagen worden. Beidemal hatten die Feldherren selbst in der Schlacht den Tod gefunden. Dann hatten die Römer unter Tettius Julianus Erfolge errungen, aber bald darauf hatte sich Domitian, durch seine Niederlage gegen die Jazygen, genötigt gesehen, einen schimpflichen Frieden mit den Daciern zu schliefsen, indem er sich zur Zahlung einer jährlichen Abstandssumme verpflichtete, wogegen die Dacier künftig die römische Provinz Mösien in Ruhe zu lassen versprachen. Diese Ereignisse waren dazu angethan, die Aufmerksamkeit der ganzen römischen Welt auf dieses Volk zu richten, das auch nach dem Friedensschlufs eine fortdauernde Gefahr für die Provinz Mösien bildete. Aber dieses allgemeine Interesse reicht doch nicht aus, um Dios Reiseplan verständlich zu machen. Die eigentliche Erklärung liegt in der Vorliebe des culturmüden Naturalisten für das in ungebrochener Naturkraft emporstrebende Barbarenvolk. Die bei Jordanes erhaltenen Reste der „getischen Geschichte“ Dios lassen diese Tendenz deutlich hervortreten. An der Spitze des dacischen Staates stand damals König Decebalus, ein Herrscher von hoher Begabung, der persönlich das Hauptverdienst an den errungenen Erfolgen für sich in Anspruch nehmen durfte. In ihm konnte Dio das kynische Ideal des Völkerhirten verwirklicht finden.

Wir müssen weiter fragen, ob es Dio wirklich gelungen ist damals von Borysthenes aus nach Dacien vorzudringen. Dafs er „getische Geschichten“ verfafst hat, scheint dafür zu sprechen. Man wird um so mehr glauben, dafs er in diesem Werke die Ergebnisse eigener Forschung an Ort und Stelle niederlegte, als ja Philostratus, dem die *Γετικά* bekannt sind, seinem Lob dieses Geschichtswerkes ausdrücklich hinzufügt: *καὶ γὰρ δὴ καὶ ἐς Γέτας ἦλθεν.* Es ist wenigstens möglich, dafs Philostratus diese aus der Borysthenitica nicht zu rechtfertigende Behauptung aus der Einleitung der *Γετικά* entnahm, in der sich Dio auf seine eigene *ἱστορία* berufen mochte. Andererseits scheinen die Worte der Borysthenitica, die jenen Reiseplan erwähnen: *βουλόμενος ἐλθεῖν, ἐὰν δύνωμαι, διὰ Σκυθῶν εἰς Γέτας,* wie schon Emperius gesehen hat, das Gegenteil zu beweisen. Die Worte des Emperius: *verba ἐὰν δύνωμαι si non temere addita sunt, indicare videntur illo quidem tempore Dionem ad Getas non esse profectum* enthalten ein unwiderlegliches Argument. Auch das *βουλόμενος* deutet nach derselben

Richtung. Es zeigt, dafs es bei dem blofsen Wunsche geblieben war. Die Worte: ἐτύγχανον ἐπιδημῶν ἐν Βορυσθένει τὸ θέρος zeigen, dafs sich Dio damals einen grofsen Teil des Sommers hindurch in Borysthenes aufhielt. Denn wenn nur ein kurzer Besuch, der in die Sommerzeit fiel, gemeint wäre, müfste es τοῦ θέρους oder ἐν τῷ θέρει heifsen. Der Accusativ τὸ θέρος kann nur bedeuten: den Sommer hindurch. Auch die Worte Hierosons § 25, auf die ich schon mehrfach Bezug genommen habe, setzen voraus, dafs nicht die geplante Reise nach Dacien, sondern die Rückkehr Dios in seine Heimat seinem Aufenthalt in Borysthenes ein Ziel setzen wird. Dio könnte den Hieroson so garnicht sprechen lassen, wenn er nach kurzem Aufenthalt in Borysthenes die Reise nach Dacien angetreten hätte. Es ist klar, dafs sich Dio zu einem längeren Aufenthalt in Borysthenes erst entschlofs, nachdem er die Unausführbarkeit seines ursprünglichen Planes eingesehen hatte. Andernfalls würde er sicherlich die gute Jahreszeit für die Reise benutzt haben. Endlich ist noch zu beachten, dafs nach § 6 der junge Kallistratos ἐκπλεῦσαι σὺν ἐμοὶ ἐπεθύμει. Die Worte beweisen, dafs Dio Borysthenes auf demselben Wege verliefs, auf dem er gekommen war, nämlich auf dem Seewege. Das ἐκπλεῦσαι entspricht dem εἰσπλεῦσαι § 1 und kann nur von einer Fahrt verstanden werden, die durch den Bosporus aus dem Becken des Pontus herausführte. Es ist also sicher, dafs Dio in diesem Jahre seinen dacischen Reiseplan nicht ausgeführt hat.

Emperius, der wie gesagt ebenfalls glaubt, dafs der im Eingang der Borysthenitica erwähnte Reiseplan damals nicht zur Ausführung kam, will aus der olympischen Rede § 16 ff. beweisen, dafs Dio ein anderes Mal, noch während der Verbannungszeit, wirklich nach Dacien gelangt ist. Denn, sagt er, die olympische Rede hat Dio gehalten, nachdem er soeben aus dem Getenlande zurückgekehrt war. Diese Ansicht beruht auf ungenauer Interpretation der betreffenden Stelle. Dio sagt durchaus nicht, dafs er soeben in Dacien gewesen sei. Vielmehr geht aus den Worten πεπορευμένος εὐθὺ τοῦ Ἴστρου καὶ τῆς Γετῶν χώρας mit genügender Sicherheit hervor, dafs Dio höchstens bis an den Donaustrom gelangt war, der zwischen der römischen Provinz Mösien und dem dacischen Gebiet die Grenze bildete. Die ganze folgende Schilderung zeigt, dafs er sich im Lager der römischen Legionen befunden hatte, die eben im Begriff standen, die Dacier anzugreifen. Ehe die Feindseligkeiten zum Ausbruch kamen, hatte er das Lager verlassen, um sich zur Erfüllung eines alten Gelübdes nach Olympia zu begeben. Hätte er damals auf eigene Faust den Donaustrom überschritten und

eine Vergnügungsreise in das feindliche Gebiet unternommen, so würde er nicht unterlassen, diesen Beweis seiner Kühnheit der Festversammlung vor Augen zu stellen. Es ist aber auch an sich unwahrscheinlich, dafs er sich auf ein so waghalsiges Unternehmen einliefs. Er wäre aller Wahrscheinlichkeit nach von den Daciern als Kundschafter aufgegriffen und nach Kriegsrecht behandelt worden. Nur zu einer Zeit, wo zwischen Rom und Decebalus Frieden herrschte, konnte Dio wagen, das dacische Gebiet als Forschungsreisender zu betreten. Die olympische Rede gehört, wie ich später beweisen werde, einer erheblich späteren Zeit an. Der Krieg, dessen Vorbereitungen in § 18ff. geschildert werden, ist der zweite Dacierkrieg Trajans. Jene Stelle der olympischen Rede lehrt also für die uns hier beschäftigende Frage nichts.

Dagegen mufs die bekannte Überlieferung bei Philostratus hier herangezogen werden, dafs sich Dio, als Domitian starb, unerkannt in einem römischen Heerlager befand und durch eine Ansprache an die Soldaten eine ausbrechende Empörung dämpfte. Es ist zwar nicht überliefert, dafs sich dieser Vorgang in Mösien abspielte. Aber die gröfste Wahrscheinlichkeit spricht dafür. Wir wissen durch den Orakelspruch der 13. Rede, dafs Dios Wanderungen während des Exils „an den Enden der Erde“ ihren Abschlufs fanden. Gegen Ende des Exils finden wir ihn in Borysthenes. Wenn wir nun andererseits hören, dafs er in dem Augenblick, wo Domitians Tod seine Verbannung endigte, in einem römischen Heerlager weilte, so wird eben das Heerlager gemeint sein, das nach dieser Richtung hin „am Ende der Erde“ lag, das Standquartier der mösischen Legionen bei Viminacium. Haben wir mit Recht aus dem Eingang geschlossen, dafs Dio in dem Sommer, wo er in Borysthenes weilte, nicht nach Dacien gelangte und ist es doch andererseits glaubwürdig bezeugt, dafs er als Verbannter in Dacien gewesen ist, so liegt die Vermutung nahe, dafs seine beiden dacischen Reisen, die erfolglose, die in Borysthenes endete, und die erfolgreiche, die ihn wirklich in das Innere des Getenlandes führte, in zwei aufeinanderfolgenden Jahren unternommen wurden. Der Sommer, den er in Borysthenes verlebte, würde der des Jahres 95 sein. Im Jahre 96 hätte er seinen Versuch auf anderem Wege erneut, indem er von Süden her, von Mösien aus, eine Excursion in das Gebiet der Dacier unternahm. Da damals der von Domitian mit Decebalus geschlossene Vertrag noch in Kraft war, so war der Zeitpunkt günstig gewählt. Nachdem er den Frühling und Sommer für seine Wanderungen im Getenlande verbraucht hatte, war Dio im September wieder nach Viminacium zurückgekehrt und

weilte dort im Lager der römischen Legionen, als der am 18. September erfolgte Tod Domitians bekannt wurde.

Dafs nach dieser Annahme Dio zweimal im Standlager an der Donau gewesen ist, spricht nicht gegen sie. Die Situation, die in der bekannten Stelle der olympischen Rede geschildert wird, setzt voraus, dafs ein Angriffskrieg der Römer gegen die Dacier, der ihre völlige Unterjochung zum Zweck hat, soeben beginnt und der Ausbruch der Feindseligkeiten unmittelbar bevorsteht. Von einem solchen Angriffskriege war in den letzten Jahren Domitians nicht die Rede. Erst Trajan hat gegen den gefährlichen Nachbar wieder die Offensive ergriffen. Es ist also unmöglich, das in der olympischen Rede geschilderte Lagerleben Dios dem von Philostratus erwähnten gleich zu setzen. Nach der olympischen Rede hat Dio das Lager verlassen, um sich einem alten Gelübde zufolge zur olympischen Festfeier zu begeben. Das könnte nur die des Jahres 97 gewesen sein. Es würde also folgen, dafs Dio, der schon im September 96 in Viminacium war, bis in den Sommer 97 hinein dort geblieben wäre, um sich dann nach Olympia zu begeben, statt sofort nach dem Regierungsantritt Nervas und der Rückberufung der Verbannten in seine Heimat zurückzukehren. Dies ist undenkbar. Auch durch diese Erwägung wird es bestätigt, dafs das von Philostratus berichtete und das vom Redner selbst in der Olympica erwähnte verschiedenen Zeitpunkten angehört.

Nachdem die Datirung der Nordlandsfahrten Dios richtig gestellt ist, dürfen wir den Besuch in Borysthenes vom Sommer 95, den Dio mit grofser Anschaulichkeit geschildert hat, und seinen Aufenthalt im römischen Standlager vom Herbst 96, den wir durch Philostratus kennen, unbedenklich zur Abrundung und Ergänzung des Bildes der Exilszeit verwerten. Beide Scenen bestätigen vollkommen meine bisher gewonnenen Ergebnisse.

Wir wollen vorläufig von dem Inhalt des Vortrages absehen, den Dio den Borystheniten über die stoische Kosmologie gehalten haben will, und nur sein persönliches Auftreten und die Art seines Verkehrs mit dem Publicum beachten. Es ist ein schönes Beispiel jenes *διαλέγεσθαι*, das vom Einzelgespräch anhebend zur Ansprache an einen grofsen Hörerkreis übergeht. Was wir bei anderen Stücken lediglich aus ihrer Form erschlossen, entwickelt sich hier anschaulich vor unsern Augen. Die Veranlassung zum Lehren tritt von aufsen an Dio heran. Er drängt nicht durch pomphafte Ankündigungen den Leuten seinen Unterricht auf, sondern läfst sich von ihnen suchen. Aber sein Name

ist selbst den Einwohnern dieser entlegensten Griechenstadt so vorteilhaft bekannt, dafs er auch ohne sich vorzudrängen sicher darauf rechnen darf, seine Person zur Geltung zu bringen. Alte und junge Bildungsfreunde in Borysthenes betrachten seine Anwesenheit in ihrer Stadt als eine günstige Gelegenheit, ihr geistiges Capital zu mehren, die sie nicht ungenutzt vorüberlassen dürfen. Sehr schön hat Dio mit wenigen Strichen das Bild dieser Borystheniten gezeichnet, die, weil sie nicht mit Bildung überfüttert sind, ein reines und echtes Bildungsbedürfnis haben, und durch die Notwendigkeit, sich gegen das Barbarengesindel immer wieder ritterlich ihrer Haut zu wehren, in diesem Bildungsstreben nicht gelähmt, sondern erfrischt werden. Es ist, in Dios Sinne, ein Bild archaischer voller Menschlichkeit, die mit der Wehrhaftigkeit für den Kampf des Lebens das ahnende Verständnis der höchsten geistigen Ideale verbindet. Einige Personen von Rang und Geburt sind es, die in erster Linie den persönlichen Verkehr des berühmten Gastes aufsuchen. Sie nähern sich ihm und knüpfen Unterhaltungen mit ihm an; andere von geringerem Selbstgefühl stehen herum und hören zu. Als Dio am Ufer des Hypanis, draufsen vor den Mauern der Stadt, seinen Vormittagsspaziergang macht, gesellen sich alsbald, wie gewöhnlich, einige Borystheniten zu ihm, um ihn in lehrreiche Gespräche zu verwickeln. Auch der ritterliche, junge Kallistratos, der, obgleich erst achtzehnjährig, in den Kämpfen gegen die Sauromaten schon manche Heldenthat verrichtet hat, kommt von einem Recognoscirungsritt in die Umgegend der Stadt zurückkehrend herbeigesprengt, übergiebt sein Pferd dem Knechte und schliefst sich der Gesellschaft an. Mit ihm beginnt Dio das Gespräch über Homer und Phokylides. Während dieses Gesprächs sammelt sich um die Gruppe eine schnell anwachsende Corona. Alle befinden sich in erregter Stimmung, weil über das Schicksal einiger seit dem gestrigen Überfall und Gefecht Vermifsten noch Ungewifsheit herrscht. Alle sind in Waffen. Denn jeden Augenblick kann der Kampf von neuem beginnen. Und doch brennen alle vor Begierde, Dio zu hören. Die früher besprochenen Worte aus dem Gespräch *περὶ φθόνου* § 2: *καὶ πῶς ἡμᾶς ἀνέξονται τοσοῦτος ὄχλος περὶ τοιούτων διαλεγομένους; — τί δέ; οὐ σοφὰ καὶ περὶ σοφῶν ἥκουσιν ἀκουσόμενοι;* — passen ganz auch auf die hier geschilderte Situation. Beim Aufundabspazieren können nicht alle Anwesenden gleich gut hören. Die weiter hinten befindlichen belästigen, indem sie, um besser zu hören, vorwärts drängen, die vor ihnen schreitenden. Darum macht Dio den Vorschlag, irgend einen Platz in der Stadt aufzusuchen, wo zum Sitzen Gelegenheit

ist und alle hören können. Sogleich begeben sich alle auf den geräumigen Vorplatz des Zeustempels, wo die Ratsversammlungen der Borystheniten stattzufinden pflegten. Der Redner, so dürfen wir voraussetzen, tritt auf die Stufen des Tempels. Die Alten, die Vornehmen, die Magistratspersonen nehmen auf Bänken Platz. Die übrigen stehen hinter ihnen im Kreise herum. Als der Redner seinen Vortrag begonnen hat und gerade auf das Thema der besten Staatsverfassung lossteuert, unterbricht ihn einer der Alten und veranlafst ihn durch seine Bitte das Thema zu wechseln und seinem Vortrag eine andere Richtung zu geben. Gern folgt Dio der gegebenen Anregung. Wie sich die Sophisten die Themata ihrer *μελέται* oft aus der Mitte der Versammlung stellen lassen und besonders die Vornehmsten und Angesehensten das Vorrecht des *προβάλλειν* ausüben, so mufs auch der Philosoph dieser Spielart jederzeit bereit sein, den Bedürfnissen und Anforderungen des Augenblicks Rechnung zu tragen. Darin liegt, dafs er sein ganzes Gedankeninventar stets in Bereitschaft halten und in die improvisatorische *ἕξις* den Schwerpunkt seiner Ausbildung verlegen mufs. Ein Philosoph, der nur mit auswendig gelernten Reden hätte aufwarten können, würde nach den herrschenden Anschauungen dieser Zeit kaum einen Achtungserfolg, geschweige denn Bewunderung und Ruhm geerntet haben. Wenn schon von dem Sophisten eine solche *ἕξις* gefordert wurde, die jede seiner Äufserungen als spontanen Ausflufs seiner lebendigen Persönlichkeit erscheinen liefs, wie viel mehr mufste diese Forderung auf den Philosophen angewandt werden, bei dem die Einheit von Persönlichkeit und Lehre als oberstes und selbstverständliches Erfordernis galt.

Die ganze Schilderung der Borysthenitica von Dios Auftreten und Verkehr mit dem Publicum ist ein typisches Beispiel seiner Lehrweise während der Exilszeit und bestätigt vollkommen die Auffassung von ihr, die ich an den kleinen *διαλέξεις* und *διάλογοι* durchzuführen versucht habe.

Mit der Betrachtung der Lagerscene des Philostratus, die ebenfalls sehr geeignet ist, die Richtigkeit unserer Gesamtauffassung nach verschiedenen Richtungen zu bestätigen, beginnen wir passend einen neuen Abschnitt unserer Erzählung.

Viertes Kapitel.

Dio nach der Restitution. Die bithynischen Reden.

Als im September des Jahres 96 die Nachricht von der Ermordung Domitians im ganzen Umkreis des Reiches die Hoffnung auf den endlichen Anbruch besserer Zeiten erweckte, befand sich Dio wahrscheinlich im Standquartier der römischen Legionen in Mösien, wohin er sich, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, von seiner dacischen Reise zurückkehrend, begeben hatte. Philostratus sagt freilich nicht, wo sich das römische Heerlager befand, in welchem Dio zur Zeit jenes Ereignisses unerkannt inmitten der Soldaten weilte. Erwägt man aber, dafs die borysthenitische Rede, welche Dio nach seiner Rückkehr in Prusa gehalten hat, auf einen Besuch in Olbia Bezug nimmt, zu dem die später als unausführbar erkannte Absicht Dios, durch das Skythenland nach Dacien zu reisen, Veranlassung gegeben hatte, und erinnert sich ferner, dafs nach dem Orakelspruch der dreizehnten Rede die Verbannung dauern sollte, bis Dio zu den äufsersten Enden der Erde gelangt wäre, so wird man die oben begründete Vermutung wahrscheinlich finden, dafs Dio nunmehr von Mösien aus seine Reise nach Dacien ausgeführt hatte und dafs folglich unter dem von Philostratus erwähnten Heerlager das Standquartier der römischen Legionen bei Viminacium zu verstehen ist. An der Glaubwürdigkeit des philostratischen Berichtes zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Die Unbestimmtheit in der Bezeichnung der Umstände erklärt sich leicht, wenn man annimmt, dafs Philostratus keine andre Quelle für seine Erzählung hatte, als die eigene Rede Dios, deren Inhalt er im folgenden angiebt. Wie oft während seines Exils, hatte Dio auch diesmal die Rolle des unerkannten Beobachters gewählt. Sein Bestreben, das Volk in allen seinen Schichten kennen zu lernen, das Vergnügen, welches er im Verkehr mit dem gemeinen Mann empfand, weil sich nirgend eine bessere Gelegenheit zur Ergründung der menschlichen Natur darbot, mufsten ihm das Soldaten-

leben zum anziehendsten Schauspiel machen.[1]) Da traf die Kunde im Lager ein, die in ähnlicher Weise, wie einst die Relegation, in seinem Leben Epoche machen und einen neuen Abschnitt desselben eröffnen sollte. Jetzt durfte er sich mit Genugthuung sagen, dafs er die übernommene Rolle bis zur letzten Scene durchgeführt hatte. Wie der sterbende Augustus konnte er rufen: *acta est, plaudite*; nicht wie jener, von der Lebensbühne Abschied nehmend, sondern im Begriff, eine neue Rolle zu übernehmen. Denn — wie ich im vorigen Kapitel gezeigt habe — nicht aus philosophischer Überzeugung hatte Dio die Rolle des heimatlosen Bettlers übernommen. Es lag ihm sehr fern, die kynische Lebensweise für die unter allen Umständen vorzüglichste und menschenwürdigste zu halten. Nicht *προηγουμένως*, sondern *κατὰ περίστασιν* hatte er sie gewählt. Es war daher selbstverständlich, dafs er, sobald die Voraussetzungen sich änderten, seine Rolle als beendet ansah. Er war nur heimatlos geworden, um seiner Heimat treu zu bleiben, und hatte stets an der Hoffnung auf Heimkehr festgehalten. Erst als weitere Folge war ihm aus der gewählten Lebensweise seine Lehrthätigkeit erwachsen. Diese hatte darin bestanden, dafs er jeden Geringsten, der ihm mit empfänglichem Sinn entgegentrat, an seinem eigenen Gedankenleben Teil nehmen liefs, nicht als Verkünder einer neuen Lehre und nicht mit dem Anspruch, die Wahrheit, deren der Mensch bedarf, selbst erst zu erfinden, sondern in bescheidener, aber ganz selbstthätiger Aneignung desjenigen, was die grofsen Weisen früherer gröfserer Jahrhunderte gelebt und gelehrt hatten. Er war seines Schicksals Herr geworden. Was bestimmt schien, ihn völlig zu vernichten, war ihm eine Quelle der Kraft und der Erhebung gewesen. Die Überzeugung, dafs keine Macht der Erde uns das Glück rauben kann, welches Unabhängigkeit und Freiheit verleihen, auch wenn uns das Schicksal alles nimmt, was es nehmen kann, hatte sich ihm während der Jahre des Exils bewährt. Diese Überzeugung war der Grundgedanke gewesen, den er bis zum letzten Augenblick festgehalten und durchgeführt hatte. Jetzt durfte er hoffen, die Prüfungszeit überstanden zu haben und zu dem unverlierbaren Besitz, den kein Schicksal antastet, die Gaben des Glücks zurück zu gewinnen.

Bald wurde es im Lager bekannt, dafs der greise Nerva vom Senat zum Nachfolger des ermordeten Kaisers erhoben worden war; denn

1) Vgl. die Schilderung or. 12 § 16—20, von der in anderm Zusammenhang die Rede sein wird.

ohne Bestimmungen über die Thronfolge zu treffen, war dieser aus dem Leben geschieden. Bei den Legionen war keine Erbitterung gegen Domitian vorhanden gewesen. Der Mifsbrauch, welchen dieser Herrscher mit seiner Machtvollkommenheit getrieben hatte, war ihnen nicht fühlbar geworden. Während in der ganzen römischen Aristokratie eine unsägliche Erbitterung herrschte, hatten die römischen Legionen keinen Grund zur Klage gehabt. Im Gegenteil, die Soldaten hingen an diesem Herrscher, der sie durch Solderhöhung und durch prunkvolle Triumphzüge zu gewinnen gewufst hatte. So erklärt es sich, dafs die Truppen die Nachricht von seiner Ermordung mit Entrüstung aufnahmen und nicht gewillt waren, sich dem Manne zu unterwerfen, den die Verschwörer zum Kaiser ausgerufen hatten. Aber ehe sich noch die Unzufriedenheit zum eigentlichen Aufruhr steigerte, gelang es Dio, durch das rechte Wort im rechten Augenblick die Gemüter umzustimmen. Nicht umsonst hatte er längere Zeit als unerkannter Beobachter unter den Truppen geweilt. Ihm war es nicht allein gegeben, das verwöhnte Ohr gebildeter Kunstrichter zu kitzeln, auch den gemeinen Mann wufste er durch einfaches und treffendes Wort zu packen. Als er die meuterische Bewegung der Legionen bemerkte, sprang er auf einen hohen Altar, die Bettlerkleider von sich werfend —

„Aus den Lumpen enthüllt sich der listenreiche Odysseus".

Mit diesem Verse der Odyssee eröffnete er seine Ansprache. Er gab sich zu erkennen als Dio der Philosoph, der, wie einst Odysseus beim Gelage der Freier, in Bettlertracht unter ihnen geweilt habe, solange rechtswidrige Willkür und Grausamkeit die Welt beherrschten. Jetzt trete er hervor, wie einst Odysseus, als die Stunde der Vergeltung gekommen war. Und dann liefs er dem Strom des Hasses und der Anklage freien Lauf (*πολὺς ἔπνευσε κατὰ τοῦ τυράννου*). Er zeigte, dafs den Frevler ein Strafgericht der Götter ereilt habe, die sich endlich der Menschheit erbarmen wollten. Dann ging er auf die Person des neuen Kaisers über. Von diesem konnte er aus genauester Kenntnis und mit persönlicher Wärme sprechen, da er ihn seit vielen Jahren kannte und in den freundlichsten Beziehungen zu ihm stand. Leicht konnte er diese nahe persönliche Bekanntschaft in seiner Rede ausnutzen, um bei den Hörern ein günstiges Vorurteil für Nerva zu erwecken. Es wäre leicht, das Bild dieser verlorenen Rede nach Analogieen weiter auszumalen. Doch genügt das Gesicherte. Erinnert man sich der Meisterschaft in der Beherrschung grofser Massen, die wir aus andern dionischen Reden kennen, so begreift man, dafs auch diese Rede ihren

Eindruck nicht verfehlte. Es mag dahingestellt bleiben, welche andern Umstände die Wirkung seiner Rede unterstützten und den Soldaten die Fügsamkeit gegen den Reichsrat und den neuen Kaiser ratsam erscheinen liefsen; soviel ist jedenfalls sicher, dafs es zu einer Meuterei der Legionen in gröfserem Umfange nicht kam.

Bald nach seiner Thronbesteigung hatte Nerva einen grofsen Teil der Verbannungsdecrete seines Vorgängers aufgehoben. Natürlich hatte er sich dabei auch Dios erinnert, mit dem er befreundet war. Dafs ihn die Strafe unschuldig getroffen hatte, war bekannt. Die öffentliche Meinung forderte von der neuen Regierung seine Restitution. Es stand also Dio jetzt endlich frei, in seine Heimat zurück zu kehren, seine Angehörigen und Freunde wiederzusehen und den Besitz seines Vermögens wieder anzutreten. Es ist wohl anzunehmen, dafs Dio nicht unnötig zögerte, von dieser Erlaubnis Gebrauch zu machen und noch im Spätherbst des Jahres 96 nach Prusa zurückkehrte. Dort hat er die folgenden sechs Jahre, 97—102, mit nur einer für uns nachweisbaren Unterbrechung zugebracht. Keine Zeit seines Lebens kennen wir so genau wie diese, da uns eine lange Reihe von Reden aus diesen Jahren erhalten ist. Diese Reden sind voll von Beziehungen auf Dios eigenes Thun und Erleben. Sie geben uns zugleich das anschaulichste Bild von dem öffentlichen Leben einer asiatischen Griechenstadt traianischer Zeit und bilden neben Plutarchs „Politischen Ratschlägen“ die wertvollste litterarische Quelle für diese Verhältnisse. Es kommt uns überdies zu statten, dafs auch der wenige Jahre spätere Briefwechsel des Plinius mit Traian aus der Zeit seiner bithynischen Statthalterschaft gerade auf Bithynien ein helles Schlaglicht wirft und uns vieles in den Reden Dios erklärt, was wir sonst schwerlich enträtseln würden. Alle diese Reden sind aus der politischen Thätigkeit Dios in seiner Vaterstadt Prusa und anderen bithynischen Städten hervorgewachsen und beziehen sich auf bestimmte örtliche und zeitliche Verhältnisse. Es liegt darin für uns ein grofses Hindernis des Verständnisses; denn natürlich durfte der Redner den Sachverhalt des Augenblicks, der ihn zum Reden veranlafste, als bekannt voraussetzen, während es uns nur durch genaue Beachtung aller, auch der leisesten Andeutungen und Fingerzeige gelingt, die thatsächlichen Voraussetzungen für jede einzelne Rede wieder zu erkennnen. Eine Hauptschwierigkeit bildet dabei die Herstellung der zeitlichen Abfolge dieser Reden. Es wird sich hierüber nicht in allen Fällen volle Gewifsheit erzielen lassen. Wir werden uns begnügen müssen, die Entwicklung der Verhältnisse und der Wirksamkeit des Redners in den Hauptzügen zu erkennen.

Ohne besondere Belege aus der Überlieferung würden wir annehmen dürfen, dafs die Rückkehr Dios, der durch seine Thätigkeit als Philosoph und seine in schweren Prüfungen bewährte Charakterstärke einen Weltruf erlangt hatte, nicht allein in seiner Vaterstadt, sondern auch in den übrigen bithynischen Städten, zu denen er von früher her Beziehungen hatte, zunächst mit Freuden begrüfst wurde. Es ist bekannt, wie grofser Nutzen gelegentlich den Städten durch einzelne berühmte Mitbürger, Sophisten oder Philosophen, zugewendet wurde. Denn der Ruhm des Redners und Philosophen bahnte in dieser Zeit mehr als jeder andre den Weg zu Macht und Einflufs. Es wurde als selbstverständliche Pflicht des Sophisten von Ruf betrachtet, die Angelegenheiten und Bedürfnisse seiner engeren und weiteren Heimat bei den Statthaltern und nötigenfalls beim Kaiser selbst mit aller Macht der Rede und mit dem ganzen Gewicht seines Ruhmes zu vertreten. Trat noch, wie in unserem Falle, der Umstand hinzu, dafs der Redner persönliche Beziehungen zu dem augenblicklichen Machthaber in die Wagschale zu werfen hatte, so steigerten sich die Hoffnungen und Erwartungen, die man auf ihn setzte. Oft waren natürlich die Wünsche, deren Vertretung an hoher oder allerhöchster Stelle dem berühmten Manne zugemutet wurde, thöricht und anmafsend, oft gingen auch die Ansichten über das, was man vernünftiger Weise anstreben könnte, weit auseinander. Immer aber waren sich die Städte der Vorteile wohl bewufst, die ihnen der Besitz eines Mannes von Ruf verhiefs, und bald durch Schmeicheleien und Ehrenbezeugungen, bald durch Übertragung amtlicher Stellungen suchten sie seinem Ehrgeiz eine gemeinnützige Richtung zu geben. Wir dürfen also nicht bezweifeln, dafs Dio schon um seiner Berühmtheit und um der Freundschaft des regierenden Kaisers willen in Bithynien mit Jubel empfangen und mit Auszeichnungen jeder Art überhäuft wurde. Aber nicht allein die materiellen Hoffnungen, die man an seine Heimkehr knüpfen mochte, sicherten ihm freudigen Empfang. Sein ganzes Schicksal war von der Art gewesen, welche die Teilnahme weiterer Kreise auf sich zieht. Ein unschuldig leidender, der sein Geschick mit Würde trägt und schliefslich doch über seine Verfolger triumphirt, hat immer auf Sympathie zu rechnen; auch mufste der Hafs gegen Domitianus, der in den asiatischen Provinzen sicher die herrschende Stimmung bildete, den von ihm verfolgten in um so hellerem Lichte erscheinen lassen. Der Redner erwähnt in der Ansprache an die Apamenser[1]), dafs sie ihn gleich nach seiner Rückkehr aus der

1) Or. 41 § 1.

Verbannung durch einen Volksbeschlufs ehrten, der neben der Beglückwünschung die Einladung zu einem Besuch in Apamea enthielt. Aber auch die meisten anderen Städte, in denen er aufgetreten war, ehrten ihn durch Verleihung des Bürgerrechtes und Sitz im Stadtrat.[1]) Auch das Bürgerrecht von Nikomedeia[2]) wird er bei dieser Gelegenheit erhalten haben. Auf die Auszeichnungen endlich, die ihm in seiner Vaterstadt Prusa bei seiner Heimkehr decretirt wurden, bezieht sich die 44. Rede, die also dem Winter 96/97 angehören würde.

Dafs nämlich diese Dankrede an seine Mitbürger für ihm erwiesene Ehren nicht etwa einem späteren Zeitpunkt angehört, läfst sich zur Gewifsheit erheben. Wenn der Redner gleich im Eingang ausspricht, dafs ihm die Anerkennung seiner Mitbürger wertvoller ist, als Bewunderung und Lob der Hellenen insgesamt und des Volkes der Römer, so setzt dies voraus, dafs ihm kürzlich aus weiten Kreisen der hellenischen Welt und aus Rom selbst Beweise der Verehrung zuteil geworden sind, was denn auch durch spätere Stellen derselben Rede bestätigt wird. Man kann sich aber keinen passenderen Anlafs dieser zahlreichen Ehrenbezeugungen aus Nähe und Ferne vorstellen, als eben die Rückkehr aus der Verbannung. Man beachte ferner, wie Dio, wo er, in bescheidener Ablehnung der äufseren Ehrenbezeugungen, seinen schönsten Lohn in der Liebe seiner Mitbürger zu finden erklärt und weiter entwickelt, dafs es dieser Ehren nicht bedürfe, um ihn zu dankbarer Gesinnung zu verpflichten, da er alle seinen Grofseltern, Eltern, Brüdern und sonstigen Anverwandten früher erwiesenen Ehren als auch ihm erwiesen und auch ihn zu Dank verbindend ansehe — man beachte wie er hier unmifsverständlich ausdrückt, dafs dies die ersten Ehrenbezeugungen sind, die ihm persönlich von den Prusensern decretirt werden. Bezöge man also die 44. Rede auf einen späteren Zeitpunkt, so müfste man annehmen, dafs Prusa selbst seinen berühmten Mitbürger bei der nächstliegenden Gelegenheit, die so viele andere Städte benutzten, nicht geehrt hätte. Dies ist völlig undenkbar. Ein weiteres Kennzeichen bietet die Stelle, wo Dio von seinem Sohn und Neffen und von den übrigen jungen Leuten redet.[3]) Der Sohn wird noch als *νεανίσκος* bezeichnet, während er gegen Ende von Dios Aufenthalt in Prusa bekanntlich eines der höchsten Gemeindeämter bekleidete. Und die übrigen jungen Leute aus guten Familien, die sich der municipalen Laufbahn widmen, sind ihm vorläufig nur dem Äufseren nach bekannt; denn, um auch ihnen ein freundliches

1) Or. 41 § 2, vgl. or. 44 § 6. 2) Or. 38 § 1. 3) Or. 44 § 8.

und ermutigendes Wort zuzurufen, weiſs er nichts besseres zu sagen, als daſs sie *τό γε εἶδος ἀγαθοῖς ὅμοιοι* sind. Die Gesinnung edlen Ehrgeizes im Dienst der Heimat, die er weiter ihnen zuschreibt, hat er in erster Linie an seinem Sohn und Neffen kennen gelernt und schlieſst nur die andern, ihm nicht bekannten, in das jenen gespendete Lob mit ein. Wenn er ferner die Bürgerschaft ermahnt, das was der Machthaber ihnen an Ehre, Ansehen oder Einkommen geben könne, ruhig abzuwarten, vor allem aber ihre sittliche Kraft auf Mustergültigkeit des eigenen Verhaltens zu richten[1]), so zeigt sich deutlich, daſs eine Petition beim Kaiser um Verleihung irgendwelcher Gnadenbeweise zwar schon angeregt, aber noch nicht zum Austrag gekommen ist. Zu dieser Auffassung paſst auch die voraufgehende Stelle, wo er die Götter um Gelegenheit bittet, den Dank, den er der Heimat schuldet, abzutragen. Wir dürfen uns also nicht dadurch beirren lassen, daſs gegen Schluſs der Rede diejenigen kaiserlichen Gunstbeweise, welche später durch des Redners Vermittlung Prusa zuteil wurden, vermehrte Zahl der Buleuten und Abhaltung des Gerichtstages in ihren Mauern, erwähnt werden. Diese Dinge werden hier nur als fromme Wünsche der Bürgerschaft genannt, deren Verwirklichung noch im weiten Felde ist. Ist dem so, so haben wir unter dem *αὐτοκράτωρ*, der an zwei Stellen erwähnt wird, den Kaiser Nerva zu verstehen. Wir lernen hierdurch, daſs Nerva gleich in der ersten Zeit nach Dios Heimkehr ein Handschreiben an ihn gesandt hatte, welches neben der Beglückwünschung und dem vollsten Ausdruck kaiserlicher Huld die Aufforderung enthielt, nach Rom an den kaiserlichen Hof zu kommen. Wenn wir nun hören, daſs verschiedene Städte wegen einer dem Redner erwiesenen Ehre Dankadressen an den Kaiser schickten,[2]) so regt sich unwillkürlich die Vermutung, daſs dieser Brief, abgesehen von der Einladung und dem allgemeinen Ausdruck gnädiger Gesinnung, wohl noch andre greifbarere Gnadenbeweise enthalten haben muſs. Aber welcher Art dieselben waren, ist unbekannt. Sollte vielleicht durch diesen Brief Dio das Recht erhalten haben, den ehrenden Beinamen Cocceianus selbst zu führen und auf seine Nachkommen zu vererben? Wir erfahren weiter, daſs Dio die Einladung nach Rom ausschlug und seine abschlägige Antwort mit der Anhänglichkeit an die Heimatstadt begründete, die seit lange ein Ziel seiner Sehnsucht gebildet

1) Or. 44 § 10.

2) Or. 44 § 6 *καὶ ψηφίσματα ἔπεμψάν τινες πρὸς τὸν αὐτοκράτορα χάριν εἰδότες τῆς εἰς ἐμὲ τιμῆς.*

hatte und nun endlich dem durch lange Irrfahrten abgehetzten Verbannten eine Stätte bescheidener aber friedlicher Wirksamkeit verhiefs. Auf diesen Absagebrief Dios hatte Nerva in einem zweiten Schreiben geantwortet. Alle drei Briefe verliest der Redner am Schlufs der 44. Rede „damit sie auch daraus seine Gesinnung erkennen“. Leider ist der Text der Briefe nicht mehr vorhanden. Aber unzweifelhaft ist, aus der Art wie ihre Verlesung an das Voraufgehende angeknüpft wird, dafs in ihnen nicht nur von Dios persönlichen Angelegenheiten die Rede war, sondern auch von den städtischen. Es ist ja durchsichtig genug, dafs Dio wohl weifs, welche Erwartungen man an sein Verhältnis zum Kaiser knüpft, und dafs die Ehren, die man ihm decretirt, ihn zu bestimmten Gegenleistungen verpflichten sollen. Er sagt das nicht ausdrücklich, aber der aufmerksame Leser fühlt überall durch, dafs die Stellungnahme zu diesen Wünschen der Bürgerschaft einen Hauptzweck der Rede bildet. Wieviel lebhafter mufste es der Hörer fühlen, der diese Wünsche selbst hegte. Er läfst die Hoffnung auf greifbare Beweise der kaiserlichen Huld als berechtigt gelten, sucht aber allzu hastiges und weitgehendes Begehren zu beschwichtigen. Diesem Zwecke dient auch die Ermahnung zu löblichem Verhalten, als der Vorbedingung kaiserlicher Gnade. Wenn er an diese Ermahnung die Verlesung der Briefe unmittelbar anschliefst, so mufs wohl auch in diesen von der Zukunft Prusas die Rede gewesen sein. Andererseits steht es fest, dafs nicht Nerva, sondern erst sein Nachfolger den Wünschen der Prusenser in einigen Punkten willfahrte. Vermutlich wird also das Handschreiben Nervas nur in allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken eine Begünstigung der Stadt ihrem berühmten Sohne in Aussicht gestellt haben, sodafs wohl allgemeine und unbestimmte Hoffnungen, nicht aber bestimmte Erwartungen dadurch gerechtfertigt wurden. Möglicherweise ist der Brief eines Kaisers, welchen Dio in der 47. Rede verliest, mit dem der 44. identisch. Dort findet sich nämlich ein solcher unbestimmter Ausdruck, wie man ihn auch hier voraussetzen möchte: *ὅτι βούλεται πάντα τρόπον αὔξεσθαι τὴν πόλιν ὑμῶν.* Da indes die 47. Rede schon der Regierungszeit Traians angehört, wird man das einfache *τὸν αὐτοκράτορα* doch wohl auf Traian beziehen müssen.

So bietet uns die 44. Rede, wenn sie richtig datirt wird, einen schönen Einblick in das Verhältnis Dios zu seiner Vaterstadt und zum Kaiser, wie es im Winter 96/97 bestand. Andre zum Teil erheblich spätere Reden helfen dies Bild vervollständigen und weiterführen. Die 45. Rede enthält die Nachricht, dafs Dio nach dem Tode Domitians die

Absicht hatte, sich nach Rom zu Nerva zu begeben, aber durch eine schwere Krankheit zurückgehalten die günstige Gelegenheit versäumte, seiner Vaterstadt zu nützen,[1]) indem nämlich, ehe Dio seinen Reiseplan von neuem aufnehmen konnte, im Januar 98 der Kaiser starb. Wir dürfen hiernach mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dafs diese Reisepläne dem Sommer des Jahres 97 angehören. Denn die erste Aufforderung Nervas, nach Rom zu kommen, hatte der Redner nicht aus Gesundheitsrücksichten abgelehnt. Wollte man annehmen, dafs die Krankheit schon damals das Hindernis der Reise bildete, so wäre es unverständlich, warum die 44. Rede dieses Umstandes nicht erwähnt. Die *νόσος χαλεπή* müfste schon vorüber gewesen sein, als er mit dieser Rede wieder öffentlich vor dem Volke auftrat und könnte also nicht begründen, warum Dio während der ganzen Regierungszeit Nervas nicht nach Rom gelangte. Führt also diese Annahme zu unlöslichen Widersprüchen, so bleibt nur die schon bezeichnete Möglichkeit, dafs der Reiseplan dem Jahre 97 angehört. Da der Zusammenhang der 45. Rede lehrt, dafs diese Reise ausschliefslich im Interesse der städtischen Angelegenheiten geplant wurde[2]), so leuchtet ein, dafs er dieselbe in officieller Eigenschaft als Vertreter der Stadt, nicht als Privatmann unternommen haben würde. Die Schwächlichkeit seines Körpers hatte dem Redner schon während der Verbannungszeit zu schaffen gemacht. Die andauernden körperlichen Anstrengungen dieser Zeit hatten seine Gesundheit in dem Grade erschüttert, dafs er sich nie wieder ganz erholt hat. Im Sommer 97, als er die Gesandtschaftsreise nach Rom antreten wollte, kam ein schweres acutes Leiden zum Ausbruch, welches einen Aufschub der Reise nötig machte. Wir brauchen nicht anzunehmen, dafs diese acute Krankheit bis zum Ende der Regierung Nervas fortdauerte; denn abgesehen davon, dafs man nur die gute Jahreszeit zu so weiten Seereisen benutzte, waren schon im Herbst des Jahres 97 in Rom Verhältnisse eingetreten, welche für eine städtische Petition beim Kaiser nicht günstig scheinen mochten. Die Stellung des Kaisers selbst schien erschüttert, seine Sicherheit gefährdet. Es kam zu jenem Aufstand der Prätorianer, welcher dem Kaiser entwürdigende Zugeständnisse

---

1) Or. 45 § 2 *τελευτήσαντος δὲ ἐκείνου καὶ τῆς μεταβολῆς γενομένης ἀνῄειν μὲν πρὸς τὸν βέλτιστον Νέρβαν. ὑπὸ δὲ νόσου χαλεπῆς κατασχεθεὶς ὅλον ἐκεῖνον ἐζημιώθην τὸν καιρόν, ἀφαιρεθεὶς αὐτοκράτορος φιλανθρώπου κἀμὲ ἀγαπῶντος καὶ πάλαι φίλου.*

2) Or. 45 § 2 *ἀλλ' ἐφ' οἷς τῇ πόλει παρασχεῖν ἐδυνάμην, ταύτην ἐγὼ μεγάλην ἀριθμῶ βλάβην καὶ ζημίαν.*

abzwang und ihn bewog, durch die Adoption des M. Ulpius Traianus seiner schwankenden Herrschaft eine feste Stütze zu geben. So kam es, dafs die Angelegenheit erst unter dem folgenden Kaiser wieder in Flufs gebracht wurde.

Neben der bisher besprochenen Angelegenheit reicht eine andere, ebenfalls städtische, die unserm Helden in der Folge vielen Verdrufs bereiten sollte, wahrscheinlich noch in Nervas Zeit hinauf: die Angelegenheit der grofsen städtischen Bauten, die bestimmt waren, der häfslichen alten Stadt ein ihrem finanziellen Aufschwung entsprechendes würdiges und schönes Äufsere zu geben. Bekanntlich wurde Dio, der als der Urheber des ganzen Planes galt, für die bei seiner Ausführung sich ergebenden Mifsstände verantwortlich gemacht. Da indes diese Bauangelegenheit sich besser im Zusammenhang wird erörtern lassen, empfiehlt es sich, ihre Besprechung noch zu verschieben und zunächst den privaten Angelegenheiten Dios in dieser Zeit einige Aufmerksamkeit zu schenken.

Dios Gattin und Kinder hatten während der Abwesenheit ihres Familienhauptes nicht in Prusa gelebt. Es scheint, dafs die Frau des Redners in Apamea verwandtschaftliche Beziehungen hatte, die es ihr als Aufenthaltsort wünschenswerter erscheinen liefsen als Prusa. Wir können dies nur ahnen aus Dios Äufserung in der 41. Rede, dafs Apamea die eigentliche Heimat seiner Kinder sei.[1]) Es kann dies nur so verstanden werden, dafs sie eben dort ihre Kindheit verlebt hatten. Nehmen wir an, dafs Dios ältestes Kind jener Sohn war, der im Jahre 96 als *νεανίσκος* bezeichnet wird, also damals wohl im Anfang der Zwanziger stand, so müfste er nicht ganz zehnjährig gewesen sein, als die Familie nach Apamea übersiedelte. Die übrigen Kinder waren Töchter, da Dio in der Ansprache an die Apamenser von mehreren Kindern[2]), in Prusa aber ohne unterscheidenden Beisatz immer nur von seinem Sohne schlechtweg spricht. Seine Brüder waren vermutlich nicht mehr am Leben, eine Schwester aber konnte er bei seiner Heimkehr noch begrüfsen. Wenn er durch ihren bald darauf erfolgten Tod den in ihren Händen befindlichen Teil seines Vermögens einbüfste, so kann dies nur die Schuld seines Schwagers gewesen sein.[3]) Ob der Neffe, den er in der 44. Rede als Altersgenossen seines Sohnes erwähnt,

1) Or. 41 § 6 (in Apamea) *καὶ μὴν τῶν γε ἐμῶν τέκνων ἥδε πατρίς ἐστι μᾶλλον.*

2) Siehe vorige Anmerkung.

3) Or. 47 § 21.

ein Sohn dieser Schwester oder eines seiner Brüder war, bleibt ungewifs. Aufser diesen ausdrücklich erwähnten näheren Angehörigen hatte er in Prusa eine sehr ausgebreitete Verwandtschaft, die wohl hauptsächlich in den mafsgebenden Kreisen der kleinen Stadt vertreten war.[1]) Diesem Umstande hatte es Dio zumeist zu verdanken, dafs er seinen Besitz nicht in noch ärgerer Verwahrlosung bei seiner Heimkehr vorfand, als es thatsächlich der Fall war. Wie bereits betont wurde, war mit der Exilirung Dios eine Einziehung seiner Güter, das gewöhnliche Zubehör der Kapitalstrafen, nicht verbunden gewesen. Da er von Domitian *in perpetuum* relegirt war, so konnte niemand wissen, ob er je seinen Besitz wieder antreten würde. Doch blieb derselbe rechtlich sein Eigentum und es ist auch ohne besonderes Zeugnis so gut wie gewifs, dafs er die Fürsorge für seine Güter, als er in die Verbannung ging, einem seiner Verwandten übertragen hatte. Auch wenn er selbst das Loos freiwilliger Armut wählte, mufste doch das Erbe der Kinder sicher gestellt werden. Dafs es seine Brüder waren, denen er diese Fürsorge übertrug, dürfte wenigstens die nächstliegende Annahme sein. Wenn er nun gleichwohl bei seiner Rückkehr die Vermögensverhältnisse in arger Unordnung antraf, so mag dies daran gelegen haben, dafs nach dem Tode der Brüder kein näherer Verwandter vorhanden war, der die Vormundschaft über Dios Kinder und die Verwaltung seines Vermögens übernehmen konnte. Vielleicht wurde von Seiten der Gemeinde ein *ἐπίτροπος* bestellt. Darauf scheint die Äufserung in der 40. Rede zu deuten, welche als besondern Beweis des Wohlwollens seiner Mitbürger erwähnt, dafs sie die Hoffnung auf seine Restitution nicht aufgaben, auch in der Zeit nicht, wo es als fragwürdig, ja unwahrscheinlich gelten konnte, dafs dieselbe jemals erfolgen werde.[2]) Der ganze Zusammenhang, in dem diese Äufserung gethan wird, zeigt zur Genüge, dafs es sich um eine thatsächliche Bewährung dieser Hoffnung handelt; und worin sollte diese bestanden haben, wenn nicht in der Fürsorge für das Vermögen? Es wäre dann weiter anzunehmen, dafs der vom Demos bestellte Epitropos sich seine Aufgabe leicht gemacht hatte, sodafs der Vermögensstand zwar im grofsen und ganzen erhalten blieb, im einzelnen aber mannichfache Schädigungen erlitt.

1) Or. 44 § 5 (nach Erwähnung der zahlreichen *ἀγαθοὶ ἄνδρες* von Prusa) *ἔλεγον δ' ἂν ἐπὶ πλέον καθ' ἕκαστον, εἰ μὴ σχεδὸν ἅπαντας συγγενεῖς ὄντας ὤκνουν ἐπαινεῖν.*

2) Or. 40 § 2 *ἐν τοσούτοις ἔτεσι φυγῆς, ὅθεν οὐδεὶς ἂν προσεδόκησεν ἐμὲ σωθῆναι χωρὶς ὑμῶν δι' εὐνοίας ὑπερβολήν.*

Die Nachricht über den beim Tode der Schwester erlittenen Vermögensverlust könnte die Annahme nahe legen, dafs dieser Schwager der bestellte Vormund war. Aber nähere Erwägung zeigt, dafs dies mit aller Entschiedenheit zu verneinen ist. Denn in diesem Falle hätten ja Dio alle Rechtsmittel zur Wiedererlangung des in des Schwagers Händen befindlichen Vermögens zu Gebote gestanden. Er mufs vielmehr einen Teil seines Baarvermögens der Schwester in einer Weise anvertraut haben, dafs mit dem Tode derselben seine Rechtsansprüche erloschen. Die Hauptstellen über den übeln Vermögensstand, den er bei seiner Rückkehr antraf, finden wir in der 40. und der 45. Rede, die überhaupt am meisten biographisches Detail enthalten. In jener sagt der Redner[1]): es sei die höchste Zeit, dafs er sich seines Hauswesens annehme, welches, seit langer Zeit verwahrlost, noch keine durchgreifende Ordnung erfahren habe. Als Ursache der Verwahrlosung nennt er ausdrücklich die langjährige Verbannung und sagt geradezu, dafs ihm die Gefahr der Verarmung (*πενίας κίνδυνος*) gedroht habe. Die zweite Stelle geht noch mehr ins Detail.[2]) Hier sagt er, dafs er von verschiedenen Seiten während des Exils in verschiedener Weise vermögensrechtlich geschädigt worden war. Einigen gegenüber hätte es nicht einmal eines Processes bedurft; es hätte ein Wort genügt, sie zu erinnern, dafs sie sein Eigentum occupirt hatten, und sie zur Herausgabe zu veranlassen. Viele Sclaven hatten die Gelegenheit benutzt, sich zu befreien. Manche hatten baares Geld veruntreut, andere Grundstücke in Besitz genommen. Niemand war zur Stelle gewesen, diese Übergriffe zu hindern. — Dio hatte von vornherein die Notwendigkeit erkannt, in diese Verhältnisse Ordnung zu bringen. Nicht als ob die Armut besondere Schrecken für ihn gehabt hätte. Er weist mit Recht darauf hin, dafs es ihm an Übung im Ertragen der Armut nicht mangele;[3]) und auch sein Sohn würde sich in die Armut zu schicken gewufst haben. Aber gern würde er wenigstens einen Teil seines früheren Wohlstandes gerettet haben, um im städtischen Interesse einen gemeinnützigen Gebrauch davon zu machen. Es scheint, dafs ihm besonders viel daran lag, den alten Grundbesitz seiner Familie wieder unverkürzt an sich zu bringen und durch sparsame und weise Verwaltung zu einer Quelle neuen Wohlstandes zu machen. Aber die Ausführung dieses

1) Or. 40 § 2. 2) Or. 45 § 10 ff.

3) Or. 40 § 2 *καίτοι μέχρι μὲν ὑπῆρχε πενίας κίνδυνος ἡμῖν, οὐδὲν ἦν δεινόν. οὐ γάρ εἰμι πρὸς τοῦτο ἀμελέτητος σχεδόν — — οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸν υἱὸν ἤλπιζον χαλεπῶς ἂν ὑπομεῖναι πενίαν, οὐκ ὄντα ἐμοῦ χείρω τὴν φύσιν.*

Vorsatzes würde erfordert haben, dafs er sich wenigstens vorläufig ganz von den städtischen Angelegenheiten zurückgezogen und der Bewirtschaftung der Güter gewidmet hätte. Dies aber wurde ihm leider dadurch ganz unmöglich gemacht, dafs in den ersten Jahren seine Zeit und Kraft teils durch unausweichliche städtische Angelegenheiten in Anspruch genommen, teils durch andauernde Kränklichkeit brach gelegt wurde. So kam es, dafs sich die Ordnung seiner Vermögensverhältnisse länger als wünschenswert hinauszog. Es kam hinzu, dafs er jedes rücksichtslose Vorgehen auf Grund seiner Rechte geflissentlich vermied.[1]) Statt auf rechtlichem Wege seine Geldforderungen den einzelnen Schuldnern gegenüber geltend zu machen, borgte er sich ein gröfseres Kapital, um zunächst den Grundbesitz wieder zu vervollständigen,[2]) indem er offenbar den Plan verfolgte, durch diesen allmählich seinen Wohlstand herzustellen, ohne durch verdriefsliche Rechtshändel böses Blut zu machen. Dies ist das Thatsächliche, was wir über die erste Zeit von Dios Leben nach seiner Heimkehr wissen, und so wenig es ist, scheint es doch zu genügen, um auch die seelische und sittliche Seite seines damaligen Zustandes zu begreifen.

Die Sehnsucht nach seiner bithynischen Heimat hatte ihn offenbar während der langen Jahre seines Exils nie ganz verlassen. So zog er denn auch jetzt allem Ruhm, aller Auszeichnung, jedem glänzenderen Loose die Hoffnung vor, auf heimischem Boden zum Besten der Vaterstadt zu wirken. Der municipale Patriotismus ist eine der schönsten Seiten an den Griechen dieser Epoche. Er ist keine Ausnahmetugend einzelner hervorragender Leute, wie Dio und Plutarch, sondern ein gemeinsamer Grundzug aller besseren Naturen. Er ist kein kaltes Moralprincip, sondern ein warmes Gefühl; ein unverlorenes Erbteil besserer Zeiten, das dieser an idealen Triebfedern armen Zeit geblieben ist. Wer irgend imstande ist, hohlen Wortpomp von dem schlichten Ausdruck ächten Gefühls zu unterscheiden, der wird in der besprochenen 44. Rede die Sprache des Herzens vernehmen. In der Epoche seiner sophistischen Thätigkeit, wo ihn der lockende Silberton des Ruhmes in die weite Welt hinauslockte, mochte die Anhänglichkeit an die Scholle bei Dio mehr zurückgetreten sein; aber schon in den letzten Werken der vorexilischen Zeit glaubten wir ein wachsendes Interesse für die Aufgaben

---

1) Or. 45 § 10 *καὶ τοίνυν διοικήσεως νῦν πρῶτον ἀχθείσης, πολλὰ ὑπὸ πολλῶν ἠδικημένος — πρὸς οὐδένα οὔτ' ἐμνήσθην οὔτε λόγον ἐποιησάμην οὐδένα.*

2) Or. 47 § 21 *δανεισάμενόν τε ὥστε τὰ χωρία πρίασθαι.*

der städtischen Politik zu bemerken. Durch die Verbannungsjahre, die ihn wider Willen von seinem eigentlichen Berufe fern hielten, war der schon vorher stark entwickelte politische Trieb nicht ausgerottet worden. Er hatte nur seine Bethätigung verschieben müssen. Im bürgerlichen Leben seiner Vaterstadt Gutes zu wirken, erschien ihm noch immer als die schönste und würdigste Aufgabe. Aber freilich hatte er zu viel von der Welt gesehen und seinen Gesichtskreis zu sehr ausgeweitet, um in den kleinen Bedürfnissen einer bithynischen Kleinstadt aufzugehen. Auch die ganze Landschaft Bithynien galt ihm als Heimat, und über dem Wohl und Wehe der Landschaft stand ihm der ideale hellenische Patriotismus und die weltbürgerliche Gesinnung — ohne dafs ihn diese grofsen Gesichtspunkte verhindert hätten, den Dienst der Vaterstadt als seine dringendste und nächstliegende Pflicht zu betrachten. Alle die grofsen Philosophen der Vergangenheit, die er bewunderte, erschienen ihm ihn in diesem einen Punkte tadelhaft, dafs sie im Widerspruch mit ihrer Lehre der Vaterstadt ihre Kräfte entzogen.[1]) Er wollte es anders machen, nicht allein aus sittlicher Überzeugung, sondern aus wirklichem Herzensbedürfnis. Wie die Biene, einem Naturtrieb folgend, nur den eigenen Stock mit Honig füllt, mögen auch andere gröfser und reicher und von schönerer Blumenweide umgeben sein, so wollte auch er nur Prusa den Honig seiner Weisheit und seiner Rede zutragen.[2]) Man mag dies loben oder nicht, nur für Phrase soll man es nicht halten.

Wenn nun die Aufforderung des Kaisers Nerva an ihn erging, nach Rom zu kommen, so mufste darin trotz allem viel Verlockendes für ihn liegen. Denn in der Hauptstadt der Welt, wo er von früher her zu den vornehmsten und einflufsreichsten Römern Beziehungen hatte und zu dem Machthaber selbst in ein vertrautes Verhältnis zu treten hoffen durfte, winkte ihm in jeder Hinsicht ein gröfserer Wirkungskreis. Er hätte unter anderen Umständen zweifeln können, ob ihn nicht das Pflichtgebot an die Stelle riefe, wo gröfseres Gute zu wirken war; aber nicht in diesem Augenblick, wo er, kaum in seine Vaterstadt zurückgekehrt, sich schon überzeugen mufste, wie dringend diese seiner Hülfe bedurfte, nicht nur in diplomatischen Angelegenheiten, sondern auch in denen des sittlichen Charakters. Denn einen sittlichen Charakter soll, nach seiner Meinung, auch die ganze Stadt und Bürgerschaft haben.[3])

1) Or. 47 § 2. 2) Or. 44 § 7.

3) Or. 44 § 11 *ἔστι γάρ, ὦ ἄνδρες, καὶ δήμου παιδεία καὶ πόλεως ἦθος φιλόσοφον καὶ ἐπιεικές* und öfter.

Zugleich mochte er denken, dafs aufgeschoben nicht aufgehoben ist. Nachdem er seine nächstliegenden Pflichten erfüllt hatte, mochte ihm das Schicksal gröfsere übertragen.

Es bedeutet keine Abschwächung dieser idealen Motivirung, wenn wir gleichzeitig darauf hinweisen, dafs auch der Wunsch, mit seinen Angehörigen nach so langer Trennung zusammenzuleben und vor allem dem hoffnungsvollen Sohne den väterlichen Rat und Umgang nicht zu entziehen, bei seinem Entschlusse mitwirkte. Dafs neben den angedeuteten Motiven die Sorge für sein Vermögen zunächst ganz in den Hintergrund trat, geht schon daraus hervor, dafs der Redner in einer dem Jahre 101 angehörigen Ansprache sagt, er müsse nun endlich auch für die Ordnung seiner privaten Angelegenheiten Zeit erübrigen, zu denen er bis jetzt vor lauter städtischen Geschäften noch gar nicht gekommen sei.[1]) Dafs endlich ein Mangel körperlicher Frische, der sich als Nachwirkung der Strapazen des Bettlerlebens geltend machte, auch mit dazu beitrug, ihn an der heimischen Scholle festzuhalten, steht aufser Zweifel.

Die Richtung und Beschaffenheit seiner politischen Thätigkeit kann hier noch nicht gewürdigt werden. Er befand sich von vornherein in der schwierigen Vermittlerrolle zwischen den Organen der Bürgerschaft und denen der Reichsregierung. Er war gesonnen, nach der einen Seite die vernünftigen und berechtigten Wünsche der Bürgerschaft mit gröfster Entschiedenheit bei dem Statthalter zu vertreten, wozu ihn sein Name und sein Verhältnis zum Kaiser in hervorragendem Mafse befähigte. Nach der andern Seite hatte er teils zu anmafsende Wünsche zurückzuweisen, teils der Zerfahrenheit und inneren Zerklüftung der Bürgerschaft zu steuern, in der er mit Recht das gröfste Hindernis erfolgreichen Vorgehens erblickte. Dafs er diese Rolle nicht durchführen konnte, ohne sich Hafs und Anfeindungen zuzuziehen, ist selbstverständlich. Man versetze sich nur in die Lage jener Kleinstadtspolitiker, die vor Dios Heimkehr eine bedeutende Rolle in städtischen Dingen gespielt und darin Befriedigung ihres Ehrgeizes gefunden hatten und sich nun durch den berühmten Mann in Schatten gestellt sahen. Man wird begreiflich finden, dafs sie Eifersucht empfanden. Besonders aber bildete Dios Einflufs ein Ärgernis für die Rabulisten und Sykophanten, an denen es in Prusa so wenig wie in irgend einer anderen griechischen Demokratie fehlte. Diese Menschenklasse, die gewohnt ist im Trüben zu

1) Or. 40 § 5 *πρότερον γὰρ οὐδ' ἐπ' ὀλίγον σχολὴν ἤγαγον* u. s. w.

fischen, wünscht immer lebhaft die Fortdauer innerer Zwietracht und ungeordneter Zustände und erblickt in dem patriotischen Staatsmann, der ordnend und versöhnend wirkt, ihren geborenen Feind. Ein Vertreter dieser Klasse in Prusa war jener „Philosoph" Flavius Archippus, der uns zwar nur in den Pliniusbriefen begegnet, der aber gewifs auch zu den ungenannten Gegnern gehört, mit denen sich Dio in den bithynischen Reden herumschlägt. Soweit wir urteilen können, war Dios Verhalten diesen politischen Widersachern gegenüber löblich und vernünftig. Versöhnlich gegen anständige Gegner und stets gewillt in Kleinigkeiten nachzugeben, wufste er gegen die Sykophanten mit rücksichtsloser Schärfe vorzugehen.

Dafs er durch die Krankheit verhindert wurde, nach Rom zu gehen, hat er später lebhaft bedauert. Sein Verhältnis zu Nerva war wohl ein näheres gewesen, als das in der Folge entstehende zu Traian. Denn es stammte aus der Zeit, wo Nerva noch einfacher Privatmann war. Man kann sich leicht vorstellen, mit welcher Spannung Dio die Nachrichten verfolgte, welche im Herbst 97 aus Rom einliefen und von neuem die friedliche und gedeihliche Entwicklung des Reiches in Frage zu stellen schienen. Wenn sich Nerva gegen die meuternden Praetorianer nicht zu behaupten wufste, wem mochte schliefslich das Geschick die Zügel in die Hände spielen? Es konnte schlimmer werden denn zuvor. Vor allem aber mufsten die Hoffnungen, welche die Bürgerschaft von Prusa auf seine Beziehungen zu Nerva gebaut hatte, ins unbestimmte vertagt werden. Als dann im Spätherbst des Jahres 97 die Adoption erfolgte, durch welche Traian das Recht der Thronfolge erlangte, und es sich bald zeigte, dafs das Ansehen des Heerführers der germanischen Legionen ausreichte, um die römischen Wirren durch den blofsen Klang seines Namens zu beschwichtigen, da mochte auch Dio wie die gesamte öffentliche Meinung neue Hoffnung fassen. Persönliche Beziehungen zu dem designirten Thronfolger scheint er von früher her nicht gehabt zu haben. Wir gehen wohl kaum fehl, wenn wir aus einer Stelle der 1. Rede *περὶ βασιλείας* diesen Schlufs ziehen[1]). Aber den Ruf, dessen sich Traian schon vor seinem Regierungsantritt erfreute und die freudigen Erwartungen, die man an seine Adoption knüpfte, kennen wir aus der „*gratiarum actio*" des Plinius. Was Plinius in erster Linie als die Gefühle der römischen Nobilität schildert, bildete sicher auch die Stimmung Dios in jenen Tagen. Wenige Monate nach der Adoption,

---

1) Siehe unten S. 325 f.

im Januar 98, starb der greise Nerva; aber der neue Kaiser war vorläufig in Germanien unabkömmlich. Fast zwei Jahre verstrichen, bis er (im Herbst 99) seine Hauptstadt zum ersten Mal als Kaiser betrat. Hieraus ergiebt sich, dafs die Gesandtschaftsreise Dios nach Rom, von welcher bald die Rede sein wird, nicht vor dem Jahre 100 stattgefunden haben kann. Denn hätte diese Gesandtschaft den Kaiser in Germanien aufgesucht, was schon an sich unwahrscheinlich ist, so würden wir sicher in der bei dieser Gelegenheit gehaltenen Rede Dios, der ersten „vom Königtum“, eine Beziehung auf diesen Umstand entdecken können. Indem wir zu näherer Begründung dieses Ansatzes übergehen, verschieben wir abermals die oben bereits erwähnte Bauangelegenheit, von der es feststeht, dafs sie den Redner in den der Romfahrt voraufgehenden Jahren, wir wissen nicht genau von welchem Zeitpunkt an, vorwiegend beschäftigte. Es versteht sich von selbst, dafs die Bürgerschaft von Prusa ihre langgehegten Wünsche mit dem Scheitern der ersten Gesandtschaft und dem Tode Nervas nicht aufgab, sondern nur den günstigen Augenblick abwartete, um bei dem neuen Kaiser durchzusetzen, was man bei dem vorigen versäumt hatte. Obgleich nunmehr ein so hoffnungsvoller Umstand wie die alte Bekanntschaft ihres Mitbürgers mit dem regierenden Kaiser fortfiel, blieb doch immer dieser Mann, sowohl durch seine Verbindungen in der vornehmen römischen Welt, als durch das Gewicht seines Namens und seine rednerische δεινότης ein brauchbares Werkzeug ihrer Bestrebungen. Auch darf man nicht vergessen, dafs das Verhältnis zu Nerva dem Redner auch bei dem neuen Kaiser zur Empfehlung gereichen mufste. So erscheint es nur natürlich, dafs man Dio nach Rom sandte, sobald der Kaiser aus Germanien nach seiner Hauptstadt zurückgekehrt war. Der Redner selbst spricht von dieser Gesandtschaftsreise in der 45. Rede. Dieselbe kann nur im Jahre 100 stattgefunden haben, nicht vor diesem Jahre, aus dem oben angegebenen Grunde, nicht nach demselben, weil sich Traian schon im Frühjahr des Jahres 101 zum Kriege gegen die Dacier nach Mösien begab.

Unsere Berechtigung, die erste Rede „vom Königtum“ mit dieser Gesandtschaftsreise in Verbindung zu bringen, beruht auf der inneren Evidenz, mit der sich diese Rede als das erste Auftreten Dios vor Traian kundgiebt. Diese Evidenz tritt uns gleich in der Einleitung entgegen. Der Redner kann nur deswegen auf das erste Auftreten des Flötenspielers Timotheos vor Alexander Bezug nehmen, weil er sich in ähnlicher Lage wie jener befindet. Über die Gemütsart seines erlauchten Zuhörers ist er im allgemeinen von Hörensagen, noch nicht durch

eigenen Umgang unterrichtet. Aber, wie jener Musiker, möchte er gleich beim ersten Male die richtige Tonart treffen und die rechte Weise anstimmen. Man raubt der ganzen Einleitung ihre Feinheit, wenn man die Beziehung auf den Augenblick verkennt. Nach derselben Richtung deutet auch jener Auftrag, den ihm die elische Prophetin an den „gewaltigen Mann“ mitgiebt, dem er einst begegnen wird. Auch diese Stelle ist nur dann von höchster Feinheit, wenn es die erste Begegnung mit dem Gewaltigen ist, die er zur Ausrichtung jenes angeblichen Auftrages benutzt. Die Enthaltung von jeder offenen Verherrlichung des Kaisers zeigt ebenfalls, dafs eine Annäherung noch nicht stattgefunden hat. Er giebt das Bild des idealen Königs im einzelnen nicht ohne Beziehungen auf die thatsächlichen Eigenschaften Traians, aber er sagt nicht, dafs die Persönlichkeit des Kaisers diesem Bilde entspricht. Seine Rede soll ein Spiegel sein, in dem der Kaiser seine sittliche Gestalt erblicken kann. Lob oder Tadel mag er sich selbst daraus entnehmen, je nachdem er sich ihm ähnlich oder unähnlich findet. „Ich habe den König wie er sein soll geschildert. Trifft etwas von dieser Schilderung auf dich zu, so bist du glücklich zu preisen um deiner edlen Anlage willen und wir nicht minder, denen sie zugute kommt.“ Vergleicht man mit diesen zurückhaltenden Äufserungen den Eingang der dritten Rede, der sich auf längeren Umgang und genaue Bekanntschaft mit dem Kaiser beruft, so erkennt man, dafs es nicht ein für allemal gegen Dios Gewissen ging, den Machthaber zu loben. Aber das ging ihm wider die Natur, mit Worten zu loben, ehe er bei sich in stiller Seele Lob gespendet hatte.[1])

Geht man den Beziehungen auf Traian nach, die in der Schilderung des idealen Königs enthalten sind, so zeigt sich, dafs auch sie nur auf das Jahr 100 passen. Ich lege dabei namentlich auf diejenigen Äufserungen Gewicht, die auf Traians kriegerische Tüchtigkeit hindeuten. Es wird nämlich sehr ausführlich das Verhältnis des Feldherrn zu den Soldaten geschildert, der als Kamerad an ihren Mühen und Anstrengungen teilnimmt, aber weit entfernt sie zu verhätscheln, strenge Zucht aufrecht hält. Kriegerisch ist der gute König, insofern es immer bei ihm steht, ob er Krieg führen will.[2]) Die Feinde fürchten ihn, niemand bekennt

1) Or. 50 § 6 *ἐκεῖνο δ᾽ οὖν ἐπίστασθε σαφῶς ὅτι οὔτε δῆμον οὔτε βουλὴν οὔτε ἄνδρα σατράπην ἢ δυνάστην ἢ τύραννον στέργειν ἢ θεραπεύειν τοῖς λόγοις ἐγὼ δύναμαι, μὴ παρ᾽ ἐμαυτῷ πρότερον αὐτὸν ἐπαινέσας καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος ἀποδεξάμενος.*

2) Or. 1 § 27 *καὶ πολεμικὸς μὲν οὕτως ἐστίν, ὥστε ἐπ᾽ αὐτῷ εἶναι τὸ πολεμεῖν.*

sich freiwillig als sein Feind. Das deutet darauf, dafs im Augenblick nicht Krieg herrscht, sondern bewaffneter Friede. Die Dacier, die dem Kaiser Domitianus durch ihre räuberischen Einfälle in Mösien soviel zu schaffen gemacht hatten, verhielten sich jetzt ruhig. Es hing allein von Traians eigenem Ermessen ab, ob er den Krieg für nötig hielt. In der Schilderung des Zusammenströmens der Menschen, die von allen Enden herbeikommen, um den ehrwürdigen Anblick des guten Herrschers zu geniefsen, wird man einen Anklang finden dürfen an die Schilderung des Plinius von der begeisterten Aufnahme, die dem Kaiser bei seiner Rückkehr nach Rom bereitet wurde.

Ist also einerseits die erste Rede „vom Königtum" bei Dios erster Begegnung mit Traian gehalten, andererseits diese erste Begegnung mit der Gesandtschaftsreise zu identificiren und bestätigt endlich Haltung und Ton der Rede, dafs sie in Friedenszeiten gesprochen wurde, so dürfen wir das Jahr 100 als Zeit der Gesandtschaftsreise in Anspruch nehmen.

Was war nun der Zweck von Dios Sendung, welche Aufgabe hatte er übernommen? Was er erreicht hat, wissen wir ziemlich genau. Prusa erhielt das Recht, von nun an 100 Buleuten zu wählen. Da jeder Buleut bei seiner Aufnahme in den Stadtrat eine erhebliche Summe zu zahlen verpflichtet war, so bedeutete dies vor allem eine Vermehrung des Gemeindeeinkommens. Zugleich aber hing die Zahl der Stadträte mit der Rangstellung der Städte zusammen. Unzweifelhaft rückte Prusa nunmehr in eine höhere Rangklasse ein. Es ist bekannt, welche Rolle damals in Asien diese uns schwer verständlichen Rangstreitigkeiten der Städte spielten. Neben den materiellen Vorteilen, die unzweifelhaft mit einer höheren Rangstufe verknüpft waren, war es das municipale Ehrgefühl, in welchem diese Bestrebungen wurzelten. Dieses erfüllte damals die Herzen in ähnlicher Weise wie im modernen Nationalstaat das nationale Ehrgefühl. Man darf es trotz aller Auswüchse nicht blofs lächerlich finden. Denn thatsächlich ging der materielle Fortschritt mit den idealen Factoren des Ranges und der Ehre Hand in Hand. Es ist ein Beweis, wie sehr Dio trotz seiner idealen Gesinnung auf dem Boden der Wirklichkeit stand, dafs er den Wert dieser Imponderabilien wohl zu schätzen wufste, obgleich er den krankhaften Überreizungen des städtischen Ehrgefühls stets mit der gröfsten Entschiedenheit entgegentrat.

Ferner hat Dio in Rom dahin gewirkt, dafs endlich von Seiten des Statthalters eine durchgreifende Revision der städtischen Finanzen vorgenommen wurde. Auch diese Mafsregel hatte eine Vergröfserung

der Gemeindeeinkünfte zur Folge. Die liederliche Finanzwirtschaft war ein regelmäfsiges Übel der griechischen Politieen jener Zeit. Die Controle der Beamten, welche Gemeindegelder zu verwalten hatten, wurde oft durch Schlaffheit und Gewissenlosigkeit illusorisch gemacht und die Proconsuln, denen die Pflicht oblag, wenigstens einmal während ihrer Provincialverwaltung eine Revision vorzunehmen, pflegten es auch nicht genau damit zu nehmen.

Aus einer Stelle der 40. Rede scheint hervorzugehen, dafs auch ein besonderer einmaliger Zuschufs aus Reichsmitteln gewährt wurde. Ob endlich die Abhaltung eines Gerichtstages in den Mauern von Prusa, welche ebenfalls in der 40. Rede erwähnt wird, schon gleichzeitig mit den übrigen Vergünstigungen von Dio betrieben wurde, läfst sich nicht entscheiden. Man hat den Eindruck, dafs diese Sache in der 40. Rede als etwas ganz neuerdings bekannt gewordenes erwähnt wird: § 38 *τὸ νῦν συμβεβηκὸς περὶ τὴν ἡμετέραν πόλιν — ὅτι δὴ τὰς δίκας ὑμεῖς ἀποδέχεσθε καὶ παρ' ὑμῖν αὐτοὺς ἀνάγκη κρίνεσθαι.* Während nach § 13 die wegen der übrigen Gnadenbeweise an den Kaiser geschickte Dankgesandtschaft bereits aus Rom zurückgekehrt ist, steht nach § 33 in Sachen des Gerichtstages eine neue Gesandtschaft eben bevor. Es war also die Verlegung des Gerichtstages nach Prusa erheblich später als alles übrige und kaum vor dem Jahre 101 gewährt worden. Eine Stelle, wo Dio sich ausdrücklich auch dieses Verdienst zuschriebe, ist nicht vorhanden. Übrigens hatte auch diese Sache neben dem Ehrenpunkt eine materielle Seite. Denn wenn zahlreiche Bewohner anderer bithynischer Städte in Prusa vor dem Statthalter zu erscheinen genötigt waren, so war ein starker Geldzuflufs hiervon die notwendige Folge.[1])

Soviel hatte Dio zu erlangen gewufst. Der Kaiser hatte ihm alles gewährt, was er erbeten hatte, und ihm soviel Huld und Gnade erwiesen, dafs Dio wohl in der Lage gewesen wäre, irgendwelche persönliche Vorteile für sich herauszuschlagen. Aber das lag nicht in seiner Absicht. Er wollte die Güte des Kaisers nur seiner Vaterstadt zugute kommen lassen. Gleichwohl war man in Prusa mit dem Erreichten keineswegs zufrieden. Es waren lauter Dinge, die man seit vielen Jahren ange-

---

1) Vgl. or. 35 (*ἐν Κελαιναῖς*) § 15 *πρὸς δὲ τούτοις αἱ δίκαι κατ' ἔτος ἄγονται παρ' ὑμῖν καὶ ξυνάγεται πλῆθος ἀνθρώπων ἄπειρον δικαζομένων, δικαζόντων, ῥητόρων, ἡγεμόνων, ὑπηρετῶν, οἰκετῶν, μαστροπῶν, ὀρεοκόμων, καπήλων, ἑταιρῶν τε καὶ βαναύσων· ὥστε τά τε ὤνια τοὺς ἔχοντας πλείστης ἀποδίδοσθαι τιμῆς καὶ μηδὲν ἀργὸν εἶναι τῆς πόλεως, μήτε τὰ ζεύγη μήτε τὰς οἰκίας μήτε τὰς γυναῖκας. τοῦτο δὲ οὐ σμικρόν ἐστι πρὸς εὐδαιμονίαν.*

strebt hatte. Jetzt fand man sie nichtig und unbedeutend. Man hatte sich zu der Hoffnung verstiegen, dafs Prusa aus einer gewöhnlichen Unterthanenstadt eine freie Stadt werden könne. Ohne Zweifel handelte Dio sehr weise, dafs er nicht gleich die stärkste Forderung stellte. Er wufste nur zu genau, dafs diese völlig aussichtslos gewesen wäre. Diese höchste Auszeichnung, gegen die allerdings alle übrigen Vergünstigungen vergleichsweise unbedeutend erscheinen mufsten, konnte die kaiserliche Regierung vernünftiger Weise nur einem wohlgeordneten Gemeinwesen zugestehen, in welchem die Vorbedingungen gedeihlicher Selbstverwaltung erfüllt schienen. Dio wufste so gut wie man es in Rom wufste, dafs dies in Prusa nicht der Fall war. In seinen Reden in Prusa läfst er wohl die Möglichkeit gelten, dafs schliefslich das höchste Ziel, die Freiheit, doch noch erreicht werde. Aber zugleich betont er, dafs man erst das Wesen der Freiheit durch eigenes Wohlverhalten verwirklichen müsse; denn den Namen geben die Machthaber, die Sache habe man selbst zu leisten. Dio hatte die richtige Einsicht, dafs nur eine allmähliche Entwicklung seine Vaterstadt zu einer Stufe führen könne, wo jene Forderung vernünftig und innerlich berechtigt erschiene. Seine Überzeugung, dafs am kaiserlichen Hof nicht alles auf einmal, sondern nur in stufenweiser Folge zu erreichen sei, zeigt sich da am deutlichsten, wo er die Vereitelung seiner Reise zu Nerva bedauert. Hätte er damals von Nerva erlangt, was jetzt Traian gewährt hat, so hätte man die Gunst des gegenwärtigen Augenblicks zu weiteren Vorteilen benutzen können.

Wie lange der Aufenthalt Dios und seiner Mitgesandten in Rom dauerte, wissen wir nicht. Aber unzweifelhaft ist, dafs er, abgesehen von seinen politischen Geschäften, auch als Redner und Philosoph aufzutreten Gelegenheit fand und zwar sowohl vor dem Kaiser und seinem Hofstaat als vor dem grofsen Publicum. So wenig Traian die feinere griechische Bildung seiner Zeit besafs, so wenig durfte er andererseits die litterarischen Interessen völlig vernachlässigen. Zumal wenn es sich um einen Mann wie Dio handelte, der nicht nur ein berühmter Philosoph und Redner, sondern auch, durch sein Schicksal unter der Regierung Domitians, eine Persönlichkeit von hoher politischer Bedeutung war, forderte schon die Staatsklugheit, ihm einige Beachtung zu schenken. Dio besafs ohne Zweifel die volle Sympathie der römischen Aristokratie, deren Widerwillen gegen die frühere Regierung er geteilt hatte. Wenn der Kaiser ihn ehrte, drückte er damit seinen Gegensatz gegen die frühere Regierung aus und zeigte, dafs er imstande war, die heftigsten Stimmführer der Opposition in ebensoviele Freunde der jetzigen Re-

gierung zu verwandeln. Und nicht allein Klugheitsgründe mochten den Kaiser bestimmen, den glänzendsten Vertreter des Hellenismus sich zum Freunde zu machen. Obwohl kein Kenner der Philosophie und Redekunst, wird er imstande gewesen sein, die geistige Bedeutung Dios zu würdigen und die Zuverlässigkeit seines Charakters zu schätzen. Die schöne Mischung von Herbheit und Milde, die den Gereiften auszeichnete, wird ihren Eindruck nicht verfehlt haben. Dio seinerseits war vor die Frage gestellt, wie er, der vielbeschrieene Tyrannenhasser, sich zu dem neuen Machthaber stellen sollte. Er ging denselben Weg, den die ganze Aristokratenpartei ging. Zu gereift, um die republicanische Gesinnung der früheren Exilsjahre noch länger festzuhalten, war er zu der in seiner Familie von jeher herrschenden Ansicht zurückgekehrt, dafs eine gute monarchische Regierung vergleichsweise am besten für das Heil des grofsen Reiches sorgen könne. Die Regierung Traians ist die Vollendung und der Höhepunkt in der Entwicklung des Principats. Die Opposition der senatorischen Partei verstummt für immer und die Teilung der Gewalten, auf welche die augustische Verfassung gegründet war, wird immer mehr durch die ausschliefsliche Machtvollkommenheit des Kaisers ersetzt. Wenn Dio, in klarer Erkenntnis dieser geschichtlichen Notwendigkeit, zum überzeugten Anhänger der aufgeklärten Monarchie wurde, so hat er damit seinem Charakter nichts vergeben, sondern nur bewiesen, dafs er in der Welt der Wirklichkeit, nicht in derjenigen der klangvollen Phrase lebte. Das glücklicherweise erhaltene Document seiner Stellungnahme zu Trajan, die erste Rede vom Königtum, ist ein schönes Denkmal der Manneswürde, die sich auch da vor dem Machthaber zu behaupten weifs, wo sie zur Opposition keinen Anlafs findet.

Sie gliedert sich deutlich in vier Teile, den meisterhaften Eingang, in welchem der Redner sich und den Kaiser und das Verhältnis, in das er zu jenem tritt, charakterisirt; die an Homer anknüpfende, mit feiner Anspielung auf die Wirklichkeit gewürzte Schilderung des Fürstenideals; drittens die philosophisch-religiöse Vertiefung, die das ideale Königtum als Abbild der göttlichen Weltregierung darstellt und dabei von der volkstümlichen Auffassung des Zeus ausgehend zu der philosophischen Gottesauffassung fortschreitet; schliefslich den erzählenden Schlufsteil, der an die eigene Person des Redners anknüpfend das Motiv aus der Einleitung steigernd wieder aufnimmt, indem sich der Redner eine höhere göttliche Sendung an den Kaiser zuschreibt, und der in geschickter Steigerung von der Erzählung eines Reiseerlebnisses durch

die Mittelglieder des Geheimnisvollen und Mythischen zu der Parabel fortschreitet. Kaum kann man sich eine glücklichere Verbindung all dieser Bestandteile vorstellen als die gewählte, in der wie in einem organischen Gebilde ein Sprofs an den andern ansetzt. Die Parabel verliert das Frostige, welches sonst so durchsichtigen Einkleidungen abstracter Begriffe anzuhaften pflegt, durch die geschickte Verflechtung mit der Heraklesfabel, und der ganze mythische Teil bekommt eine Beziehung zur Wirklichkeit, weil er einerseits an die Person des Redners, andererseits an die des kaiserlichen Hörers angeknüpft ist. Im ganzen giebt dieser Teil das in concreter Form, was der vorige Teil — wenn auch nur kurz und ohne lehrhafte Gründlichkeit — theoretisch darbot: die Lehre vom Könige als dem Stellvertreter Gottes. Der Gottessohn Herakles wird als Urbild dieser Stellvertretung hingestellt. Vor die gleiche Wahl zwischen rechts und links wird jeder Herrscher gestellt. Nur wer richtig entscheidet, ist König und Gott wohlgefällig. Aber dieser Herakles ist in Dios Rede keine beliebige Fabelfigur, die als Träger beliebiger Ideen willkürlich verwendet werden könnte, sondern der Gott Herakles, dem an allen Enden der Welt geopfert wird, der himmlische Schutzheilige des Kaisers. Diese Vorstellung wird dadurch verstärkt, dafs die Prophetin auf ihm geweihtem Boden und von seinem Geiste erfüllt jene Geschichte erzählt, die nun als Botschaft des Gottes an den Kaiser erscheint.

Ich sagte vorhin, dafs Dio während seines Aufenthalts in Rom auch vor dem grofsen Publicum aufgetreten sei. Dafs er zu öffentlichen Vorträgen aufgefordert wurde, wird niemand bezweifeln, der Philostratus gelesen hat. Es versteht sich einfach von selbst. Ich möchte auf diesen römischen Aufenthalt beziehen, was Dio den Athenern in der dreizehnten Rede erzählt. Es ist merkwürdig, dafs er hier, nachdem er vom Exil und seiner philosophischen Thätigkeit während desselben gesprochen hat, ohne auch nur das Ende der Verbannung zu erwähnen, von einer Fortsetzung dieser Thätigkeit in Rom spricht. Dafs er noch während des Exils in Rom gewesen sei und die Rede, von der er berichtet, gehalten habe, ist durch alles, was wir sonst wissen, ausgeschlossen. Wie erklärt sich nun am natürlichsten der unvermittelte Übergang von seiner Thätigkeit als Verbannter zu dem römischen Auftreten? Auffallend bleibt es ja in jedem Fall, dafs das Ende der Verbannung unerwähnt bleibt, aber eine teilweise Erklärung würde die Annahme darbieten, dafs jener römische Aufenthalt nicht allzulange nach Dios Heimkehr stattfand und dafs ferner den Athenern Zeit und Gelegen-

heit dieses römischen Auftretens wohl bekannt war. Offenbar verfolgt Dio in seiner Ansprache an die Athener den Zweck, seine Ansichten über Bildung und Cultur — denn dies ist das Thema — in der Weise zu entwickeln, dafs er zugleich seine eigene philosophische Entwicklung zur Darstellung bringt. Seine Ansicht vom Wert der Cultur stellt er hier als den Kern seines ganzen Evangeliums hin und will den Athenern zeigen, wie er sich materiell und formell an diesem Problem entwickelt hat. Das römische Auftreten, von dem er erzählt, bezeichnet in doppelter Hinsicht einen Wendepunkt seiner Wirksamkeit, der Form nach, weil er hier zur Darstellungsform der moralphilosophischen Epideixis in grofsem Stil fortschreitet, dem Inhalt nach, weil er nicht mehr die falsche Bildungsrichtung einzelner Individuen, sondern die in Rom zu vollster Entfaltung gelangte falsche Civilisation der gesamten Welt und Zeit befehdet. Behält man im Auge, dafs Dio seine eigene Entwicklung schildert, so wird man um so mehr geneigt sein, jenen ersten römischen Aufenthalt vom Jahre 100 als den epochemachenden anzusehen. Denn es ist nicht einzusehen, warum dieser Fortschritt erst bei einem späteren römischen Aufenthalte sollte eingetreten sein. Nehmen wir einmal an, die dreizehnte Rede sei noch im Jahre 100 gehalten, als Dio von Rom nach Bithynien zurückkehrte. Denn es ist sehr wohl möglich, dafs er den Rückweg über Athen wählte. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich am leichtesten die oben berührte Schwierigkeit. Die Zeit und Gelegenheit des römischen Aufenthalts brauchte dann nicht weiter bezeichnet zu werden, da nur einer, der einzige seit seiner Verbannung, in Betracht kommen konnte, der als soeben verflossen seinen Zuhörern bekannt war. Wir haben noch andere Beispiele dafür, dafs Dio eine einmal gehaltene Ansprache an anderm Orte verändert oder unverändert wiederholt. Es ist wohl im allgemeinen anzunehmen, dafs solche Wiederholungen nicht viele Jahre nach dem ersten Vortrag zu erfolgen pflegten, sondern in kurzen Zwischenräumen. Vorträge, mit denen der Redner an hervorragender Stelle, sei es vor dem Kaiser, sei es vor einem verwöhnten grofsstädtischen Publicum, besondern Erfolg geerntet hatte, wurden gern in den kleineren Städten gehört, ehe die Publication sie zum Gemeingut machte. Man wende nicht ein, dafs jener erste sokratische Vortrag, den Dio in die Zeit seiner Verbannung verlegt, doch lange Jahre vor der athenischen Rede gehalten sein müfste. Er soll nur als typisches Beispiel veranschaulichen, wie Dios Wirksamkeit aus sokratischen Ideen hervorwuchs. Dagegen ist der römische Vortrag eine einzelne, bei bestimmter Gelegenheit in Rom gehaltene Rede, auf deren

Mitteilung an die Athener die ganze Composition der athenischen Dialexis angelegt ist. Nach allem Gesagten stehe ich nicht an, den römischen Vortrag der 13. Rede auf Dios römischen Aufenthalt im Jahre 100 zu beziehen.

Glaubte Dio wirklich an die Möglichkeit der Umkehr zu einfacheren Sitten, die er in diesem Vortrag als Bedingung der Rettung hinstellt? Gewifs nicht! Der Mann, der so scharf die Physiognomie seiner Zeit erfafst hatte, konnte sich so sehr nicht täuschen. Aber die Predigt ist darum noch nicht vergeblich, weil sie nicht die Macht besitzt, die unerbittliche Naturnotwendigkeit der Gesamtentwicklung zu überwinden. Sie sammelt eine Minorität um sich, von der neues gesundes Leben ausgehen kann. Grofsartig sind die beiden Bilder, durch welche Dio die von der Überzahl der Menschen und Dinge erdrückte Weltstadt veranschaulicht, das Bild von dem zum Sinken überladenen Schiff, das nur durch Minderung der Ladung und Bemannung seinen übermäfsigen Tiefgang verliert und wieder seetüchtig wird, und das Bild vom hochgetürmten Scheiterhaufen, der von Fett und Öl trieft und nur der Stürme harrt, die ihn im Nu in eine gewaltige Flamme auflodern lassen.

Ob noch andere uns erhaltene Schriften diesem römischen Aufenthalte Dios angehören, läfst sich nicht bestimmen. Wahrscheinlich ist, dafs er mehr als einmal öffentlich auftrat. Alles in allem konnte der Aufenthalt in Rom nicht ohne Einflufs auf ihn bleiben. Nachdem er sich eine Reihe von Jahren den kleinen Angelegenheiten seiner kleinstädtischen Heimat mit Hingebung gewidmet hatte, sah er sich plötzlich auf den buntesten Schauplatz der grofsen Welt versetzt. Der Machthaber des grofsen Reiches zeichnete ihn aus und bat ihn, seinem Hof sich anzuschliefsen; die Hauptstadt der Welt lauschte seinen Predigten mit Beifall. Wenn er auch den Beifall, der den schönen Worten gilt, gering schätzte und den Glanz und Prunk der Weltstadt eher unheimlich als erfreulich fand, so bot sich hier doch ohne Zweifel der gröfste Schauplatz reformatorischer Wirksamkeit. Dafs zwischen ihm und Kaiser Traian wegen seines Verbleibens in Rom Verhandlungen gepflogen wurden, können wir daraus entnehmen, dafs er sich seit seiner Rückkehr nach Prusa bewufst ist, sein Aufenthalt in der Heimat könne nicht mehr von langer Dauer sein. Er kündigt seitdem oft seine bevorstehende Abreise an, verschiebt sie aber immer von neuem. Dies hängt offenbar teils mit der Abwicklung seiner eigenen Geschäfte und Verpflichtungen in Prusa, teils mit der Abwesenheit des Kaisers von Rom

während des ersten Dacierkrieges zusammen. Die Abrede zwischen dem Kaiser und dem Philosophen mochte dahin gehen, dafs der letztere auf seine Bitte vorläufig nach Prusa entlassen wurde, wohin ihn dringende private und amtliche Verpflichtungen riefen, zugleich aber versprechen mufste, wenn er diesen Pflichten genügt hätte und der Kaiser vom Kriegsschauplatz zurückgekehrt wäre, wieder für längere Zeit nach Rom zu kommen.

Wir begleiten den Redner auf seiner Rückreise nach Bithynien. In Athen hält er die vorhin schon teilweise besprochene, leider kaum zur Hälfte erhaltene Rede. Der erhaltene Teil gehört zu den schönsten Stücken der dionischen Sammlung. Das trotz der etwas conventionellen Stilisirung einfache und aufrichtige Selbstbekenntnis Dios über seine Entwicklung zum Philosophen, das ich im vorigen Kapitel gewürdigt habe, zeugt für seine tiefe Bescheidenheit, mit der sich ein gesundes Selbstgefühl verbindet. Ich finde in dieser Rede nichts von dem falschen und gemachten Pathos, das nach dem landläufigen Urteil Dios Reden ausschliefslich erfüllen soll; auch nicht in dem hochpathetischen Schlufs. Der Ton ändert sich nämlich mit dem Beginn der römischen Ansprache. An Stelle der trocknen, nüchternen Redeweise des sokratischen Teils tritt der epideiktische Stil Dios, der an Stelle der abgerundeten Periode der klassischen Rhetorik jenen in die Länge wachsenden, gleichsam Schöfsling auf Schöfsling ansetzenden Satzbaum oder Welle über Welle flutenlassenden Satzstrom als Element verwendet, welcher uns allerdings nicht beim Lesen, aber beim lebendigen Vortrag unaufhaltsam mit fortreifst und nicht sowohl eine Befriedigung des ästhetischen oder erkennenden Bewufstseins, als einen sittlichen Enthusiasmus zu erregen bestimmt ist. Der genauere Nachweis dieser Stileigentümlichkeit mufs einem andern Orte vorbehalten bleiben. Der Inhalt der Rede ist bereits für die Darstellung der Exilszeit ausgenutzt worden.

Wie schon bemerkt, kehrte Dio in ganz anderer Stimmung nach Prusa zurück, als er ausgezogen war. Schon in dem Augenblick, wo er den heimischen Boden wieder betrat, wufste er, dafs seines Bleibens dort nicht mehr lange sein werde. Nicht als ob er je daran gedacht hätte, seine Heimat für immer zu verlassen. Dort fühlte er doch schliefslich, trotz aller Nörgeleien und Kleinlichkeiten des kleinstädtischen Lebens, die festen Wurzeln seiner Kraft. Aber es war ihm in Rom klar geworden, dafs ihm noch ein höherer Beruf zu erfüllen blieb, als die Kleinstadtspolitik. Um so mehr mufste er trachten, die notwendigen und unausweichlichen Geschäfte, die er in Prusa noch abzu-

wickeln hatte, mit aller Entschiedenheit in Angriff zu nehmen. Hierzu war vor allem erforderlich, dafs er die Übernahme neuer Geschäfte und Verpflichtungen gänzlich vermied. Denn er wufste aus Erfahrung, dafs sich oft die anfangs leicht und einfach erscheinenden städtischen Angelegenheiten endlos hinzogen und eine Quelle ungeahnter Verwirrungen und Verwicklungen wurden. So erklärt sich sein Entschlufs, den er mehrfach erwähnt, sich nunmehr ganz aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen und womöglich nicht mehr in der Volksversammlung aufzutreten. Das Schicksal hatte es anders beschlossen. Die folgenden Jahre sollten ihm mehr Plackereien als die früheren bringen, was er um so schmerzlicher empfand, weil er offenbar nicht mehr die anfängliche Freudigkeit für den städtischen Dienst mitbrachte. Seine Unlust wurde durch die Undankbarkeit gesteigert, mit der man in Prusa die Ergebnisse seiner Gesandtschaftsreise aufnahm. Man fand dieselben jetzt unbefriedigend. Vermutlich hatten seine Feinde die Zeit seiner Abwesenheit benutzt, um die Erwartungen aufs höchste zu spannen. Der Redner spricht von dieser Undankbarkeit nicht ohne Bitterkeit. Das also sei der Dank dafür, dafs er alle Aussichten auf persönliche Vorteile, die ihm des Kaisers Zuneigung verhiefs, ausgeschlagen habe, um nur der Vaterstadt zu dienen.[1]) Er erinnert seine Mitbürger daran, dafs ihnen dieselben Dinge, die man jetzt nicht mehr der Rede wert finde, früher als ein „Ziel aufs innigste zu wünschen“ erschienen und dafs sie selbst zu demütigenden Schmeicheleien ihre Zuflucht nahmen, um sich die Verwendung einflufsreicher Römer zu sichern. Damals, wo sich die Stadt vor blofsen Privatleuten so sehr erniedrigte, wäre es Zeit gewesen, auf die Nichtigkeit dieser Bestrebungen hinzuweisen. Warum sind diese Herren erst jetzt, wo durch Dios Vermittlung jene lang gehegten Wünsche erfüllt sind, zu der Einsicht gelangt, dafs man nichts dadurch gewinne? Dio meint, dafs es nur der Hafs gegen seine Person sei, der sie treibe, das Erreichte zu verkleinern. Man hatte darauf hingewiesen, dafs Smyrna ungefähr gleichzeitig eine viel gröfsere Zuwendung aus der Reichskasse erhalten habe.[2]) Was der smyrnäische Redner für seine Vaterstadt erlangte, das, meinte man, hätte auch Dio für Prusa erreichen können. „Ihr scheint zu glauben,“ erwidert Dio, „dafs wenn ein Anderer eure Sache beim Kaiser geführt hätte, dieser euch zehntausend statt hundert Stadträte zugestanden und einem Goldstrom durch

1) Hierzu und zu dem folgenden vgl. or. 45 § 3ff.
2) Or. 40 § 14. 15.

eure Stadt zu fliefsen befohlen hätte. Wollte Gott, ihr hättet Recht. Kein Verständiger kann sich daran ärgern, dafs auch andern und vielleicht in höherem Mafse die kaiserliche Huld zugute kommt. Wer kann verlangen, das Sonnenlicht, den fruchtbringenden Regen, die tränkende Quelle für sich allein zu besitzen? Der Kaiser, in seiner Güte und Verständigkeit, hat mir, um was ich bat, gewährt und jenen, was sie erbaten.“ Wenn der Redner, um seinen Gegnern kein Ärgernis zu geben, von den Auszeichnungen nicht reden will, die ihm der Kaiser erwiesen hat, so zeigt dies, dafs jene seine Gesandtschaft als völlig ins Wasser gefallen bezeichnet hatten.[1]) Nachdem die Ergebnisse derselben bekannt geworden, war alsbald eine zweite Gesandtschaft nach Rom abgegangen, angeblich um den Dank der Bürgerschaft auszurichten.[2]) Vielleicht aber sollte sie zugleich sondiren, ob sich nicht noch mehr beim Kaiser durchsetzen liefse. Wenn, wie ich vermute, diese zweite Gesandtschaft eine Veranstaltung von Dios Gegnern war, um ihn womöglich zu übertrumpfen, so hatten sich diese bitter getäuscht. Der Kaiser empfing die Gesandten ungnädig. Daran trugen sie jedenfalls selbst die Schuld, aber auch hierfür wird Dio verantwortlich gemacht. „Was habt ihr euch nur vorgestellt,“ fragt Dio in Erwiderung auf solche Beschuldigungen, „dachtet ihr, der Kaiser würde euch bis an die Thür entgegengehen, euch umarmen und nach dem und jenem Daheimgebliebenen fragen, wie sein Befinden sei und warum er ihm nicht auch die Ehre gebe?“

Dafs Dio trotz aller derartigen Anfeindungen eine starke Partei auf seiner Seite hatte und dafs es gerade die Übermacht seines Einflusses war, die ihm seine Gegner nicht verzeihen konnten, ist eigentlich selbstverständlich. In einer späteren Ansprache erwähnt er ausdrücklich, dafs man seine Verdienste um die Stadt dankbar anerkenne, und ver-

1) Or. 45 § 3 *ἐπεὶ δ' οὖν ὑπῆρξε παρὰ τούτου φιλανθρωπία καὶ σπουδὴ τοσαύτη περὶ ἡμᾶς, ὅσην ἐπίστανται μὲν οἱ παρατυχόντες, ἐγὼ δὲ ἂν λέγω νῦν, σφόδρα λυπήσω τινάς· ἴσως δὲ οὐδὲ φανεῖται πιστὸς ὁ λόγος, τὸ τηλικαύτης τιμῆς τυγχάνοντα καὶ συνηθείας καὶ φιλίας ἅπαντα ταῦτα ἐᾶσαι καὶ παριδεῖν* u. s. w.

2) Or. 40 § 13 *περὶ τῆς πρεσβείας, ἣν ἐπέμψατε εὐχαριστοῦντες* u. s. w. Diese zweite Gesandtschaft ist von Bedeutung für die dionische Chronologie. Da zur Zeit der 40. Rede nach § 33 schon wieder eine neue Gesandtschaft nach Rom gehen sollte, während jene Dankgesandtschaft als Ereignis der Vergangenheit erwähnt wird, und doch schwerlich beide noch im Herbst 100 nach Rom gingen, so müssen wir mit der 40. Rede bis in das Jahr 101 hinabgehen. Weiter nicht wegen *ἀφ' οὗ νῦν ἧκον* § 1.

weist dabei ausdrücklich auf die besprochene Gesandtschaft.[1]) Schliefslich mochte eben doch die gesunde Vernunft den Sieg davongetragen und eine gerechtere Würdigung seiner Politik sich Bahn gebrochen haben. Aber die ganze Gröfse seines persönlichen Einflusses wird uns erst durch die Vorgänge bei der Wahl der neuen Stadträte veranschaulicht, welche er selbst in der 45. Rede schildert. Natürlich versetzte dieses wichtige Ereignis die ganze kleine Stadt in die tiefste Aufregung. Die Vermehrung der Stadträte, deren Bedeutung für den Gemeindeseckel bereits gewürdigt wurde, hatte auch eine ungeheure Bedeutung für den Einzelnen. Jeder hoffte bei dieser Gelegenheit einen Vertreter seiner persönlichen oder Berufsinteressen in die politisch einflufsreichste Körperschaft hineinzubringen. Es entwickelte sich jenes in kleinen Demokraticen übliche Stimmenkaufgeschäft, bei welchem der Candidat durch Versprechungen an einzelne Cliquen und Gruppen der Bürgerschaft sich die Wahl zu sichern sucht. Wir kennen den in Prusa üblichen Wahlmodus nicht hinreichend, um uns von der Art der Agitation eine genaue Vorstellung zu machen. Aber soviel geht aus Dios Worten hervor, dafs das ganze Getriebe nicht nur ein moralisch verwerfliches, sondern auch ein ungesetzliches war. Vermutlich war ein Gesetz vorhanden, welches die Bildung von Hetärien zu Wahlzwecken verbot. Wenigstens versichert Dio, dafs es ihn nur ein Wort der Anzeige bei dem Proconsul gekostet haben würde, um dem gesetzwidrigen Treiben ein Ende zu machen. Und hätte dieser keine Neigung gehabt, sich mit der Sache zu befassen, so würde eine Immediateingabe an den Kaiser in jedem Fall den gewünschten Erfolg gehabt haben.[2]) Dio aber wollte die ganze Agitation weder begünstigen noch hindern, sondern sich jeder eigenen Einmischung enthalten. Natürlich wäre es für ihn, als den Urheber der ganzen Errungenschaft, leichter als für jeden anderen gewesen, einen Einflufs auf die Wahl auszuüben und solchen Männern, die er für geeignet hielt, Sitz und Stimme im neuen Stadtrat zu verschaffen. Und wenn er dies nach rein sachlichen und patriotischen Gesichtspunkten gethan hätte, so würde er damit seiner Vaterstadt praktisch mehr genützt als geschadet haben. Aber der ideale Gesichtspunkt galt

1) Or. 48 § 11 *ἔπειτα οἴεσθέ με τοῦτο ἐμποιεῖν, εἰ τὴν ἐμαυτοῦ πατρίδα τιμιωτέραν ἐποίησα, χρημάτων τινὰ ἀφορμὴν παρασχὼν ἀπὸ τῶν βουλευτικῶν καὶ νὴ Δία ἀπὸ τῶν προσόδων ηὐξημένων διὰ τὴν διοίκησιν.*

2) Or. 45 § 8 *ἐξὸν ἑνὶ ῥήματι κωλῦσαι καὶ καταστάντα μηνῦσαι τὸ γιγνόμενον καίπερ εἰδόσιν ὑμῖν καὶ τοῖς ἡγεμόσιν. εἰ δὲ μήτε ὑμεῖς προσείχετε μήτε τῶν ἡγεμόνων τὸ πρᾶγμα ἥπτετο, οὐ χαλεπὸν ἦν ἐπιστεῖλαι τῷ αὐτοκράτορι.*

ihm in diesem Falle mehr als der praktische. Er verabscheute die Wahlbeeinflussung durch persönliche Momente in dem Grade, dafs er nicht einmal um des besten Zweckes willen Mitschuldiger des hetäristischen Treibens werden wollte. Ein Hetärie würde sich offenbar um ihn, ohne viel Zuthun von seiner Seite, geschart haben, sobald er nur Miene gemacht hätte, an dem Wahlkampf teilzunehmen. Er beschlofs deshalb sich der Stimme zu enthalten und verliefs sogar Prusa während der zwei bis drei Tage, welche die Abstimmung dauerte. Wir sehen hieraus, dafs die Abstimmung eine öffentliche mit Namensaufruf war. Denn nur in diesem Falle war Dios Befürchtung begründet, dafs seine blofse Stimmabgabe viele Bürger hindern könnte, nach eigener Überzeugung zu wählen, indem sie Bedenken trügen von seiner Abstimmung abzuweichen. Dieses Verhalten Dios ist überaus bezeichnend für seine ganze Stellung zur Bürgerschaft. Es zeigt uns das Gewicht seiner Persönlichkeit, welche von hundert beobachtenden Augen verfolgt, durch jeden auch nur zufälligen Schritt in wichtigen Dingen den Ausschlag geben konnte. Natürlich war dieser Einflufs das Ergebnis einer ganzen Abstufung innerer und äufserer Ursachen: von der Verehrung, die seine Anhänger für ihn hegten, bis zu der Furcht ängstlicher Naturen, es mit dem Freunde des Kaisers zu verderben. Um so peinlicher mufste er jede seiner Handlungen und jedes seiner Worte überwachen.

Aber das Verhalten Dios in der Wahlzeit zeigt uns nicht nur in handgreiflicher Weise die Gröfse seines Ansehens, es zeigt uns zugleich in seiner fast übertriebenen Bedenklichkeit, wie sehr bereits die Unbefangenheit seines Verhältnisses zur Vaterstadt getrübt war. Wir ahnen, dafs die Anfeindungen, die er zu ertragen hatte, nicht die einzige, vielleicht nicht einmal die schlimmste Ursache seines Mifsbehagens bildeten, dafs vielmehr die niedrige Verläumdung und Verkleinerung in ebenso niedriger Liebedienerei und Servilität ihre Kehrseite hatte. Ich bin überzeugt, dafs er auch diesmal das richtige traf, aber ich mufs dabei die Voraussetzung machen, dafs ihm bereits die Unhaltbarkeit seiner Stellung in Prusa zum Bewufstsein gekommen war. Es war ihm zweifelhaft geworden, ob der Nutzen, den er seiner Vaterstadt brachte, wirklich die Brachlegung all seines sonstigen Könnens verlohnte, zu der er sich grofsmütig entschlossen hatte. Er erlebte ja täglich, dafs seine Bestrebungen zur inneren und äufseren Hebung der Stadt ein Anlafs widriger Parteiungen und Zänkereien wurden. Sein philosophischer Idealismus hatte ihm geboten, die Teilnahme an dem bürgerlichen Leben seiner Vaterstadt als die erste und nächste Menschenpflicht anzusehen

und sein Leben mit der Lehre, zu der er sich bekannte, in Einklang zu setzen. Jetzt begann er zu begreifen, was er nie bisher begriffen hatte, warum die grofsen Philosophen der Vorzeit, die er vor andern verehrte, ein Zenon, Kleanthes und Chrysippos, diese Pflicht nicht auf sich genommen hatten;[1]) und hatte nicht Sokrates, der stets der Heimat treu geblieben war, gerade dadurch ewige Schmach auf sie geladen, sodafs keine fernste Zukunft, was sie an ihm gesündigt, vergessen wird?[2]) Für denjenigen Leser, der sich in Dios Denkweise vertieft hat, spricht sich dieser Herzenskampf in ergreifender Weise in der 47. Rede aus, auf die wir später zurückkommen müssen. Er war nicht der Mann, voreilig die Flinte ins Korn zu werfen. Was er in Prusa begonnen hatte, mufste reinlich abgewickelt werden. Aber er begann allmählich sich aus dem Zusammenhang der Geschäfte zu lösen, indem er nichts neues übernahm, sondern nur das einmal Begonnene weiter förderte. In diesem Zusammenhang läfst sich auch verstehen, dafs er nicht Miene machte, das ungesetzliche Treiben bei der Wahlagitation zu hindern. Er blieb damit nur seinem Vorsatz treu, sich völlig von den öffentlichen Dingen fern zu halten. Die Begründung, die er selbst giebt, bringt ein weiteres Motiv hinzu, das mit jenem nicht in Widerspruch steht. Er wollte nicht als Ankläger und Denunziant seiner Mitbürger dastehen; über keinen seiner Mitbürger sollte durch ihn Unglück kommen.[3]) Es stimmt dies ganz zu Dios sonstigen Grundsätzen, nichts an die Organe der Reichsregierung zu bringen, was sich irgend innerhalb der Bürgerschaft selbst zum Austrag bringen liefs. Aber gewifs hätte er Mittel und Wege gefunden, auch ohne Hilfe der römischen Obrigkeit dem verderblichen Unwesen zu steuern, wenn er sich noch als lebendiges Glied des politischen Lebens gefühlt hätte.

Im Jahre 101 scheint auch die *διοίκησις* stattgefunden zu haben, von welcher Dio im Anschlufs an die Wahlaffaire redet.[4]) Es scheint

1) Or. 47 § 2 *ὡς ἐγὼ πρότερον μὲν ἐθαύμαζον τῶν φιλοσόφων τοὺς καταλιπόντας μὲν τὰς αὑτῶν πατρίδας οὐδενὸς ἀναγκάζοντος, παρ' ἄλλοις δὲ ζῆν ἑλομένους, καὶ ταῦτα ἀποφαινομένους αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὴν πατρίδα τιμᾶν καὶ περὶ πλεῖστον ποιεῖσθαι καὶ ὅτι πράττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτεύεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ φύσιν ἐστίν. λέγω δὲ τὸν Ζήνωνα, τὸν Χρύσιππον, τὸν Κλεάνθην, ὧν οὐδεὶς οἴκοι ἔμεινε ταῦτα λεγόντων* u. s. w.

2) Or. 47 § 7.

3) Or. 45 § 9 *τοῦτο οὖν ἦν τὸ ποιῆσαν ἐμὲ τὴν ἡσυχίαν ἄγειν, ἵνα μὴ δοκῶ κατηγορεῖν τινων μηδὲ διαβάλλειν τὴν πόλιν μηδ' ὅλως λυπηρότερος ὦ τῶν ἐνθάδε μηδενί.*

4) Ganz sicher ist dies freilich nicht. Den *terminus ante quem* bildet die

damit eine durchgreifende Revision zunächst der städtischen Finanzen von seiten der Proconsuls gemeint zu sein, dieselbe *διοίκησις*, deren Herbeiführung sich Dio in der 48. Rede als ein Verdienst anrechnet. Dieselbe mufs sich aber auch auf die privaten Eigentumsverhältnisse erstreckt haben, da sie Dio Gelegenheit bot, sein von anderen widerrechtlich occupirtes Eigentum zurück zu erlangen. Er liefs indes diese Gelegenheit unbenutzt und wollte lieber auf seine Rechte verzichten, als um eigenen Vorteils willen neuen Zwist in die Bürgerschaft hineintragen. Die Zurückgezogenheit von den städtischen Geschäften ermöglichte ihm seit seiner Rückkehr eine sorgfältige Verwaltung seines Grundbesitzes, und weiterhin die Rückzahlung jenes Capitals, welches er gleich anfangs entliehen hatte, um ihn wieder an sich zu bringen. So eröffnete sich ihm allmählich einige Aussicht auf die Herstellung eines mäfsigen Wohlstandes und damit die Möglichkeit, zu den städtischen Bauten beizusteuern, was er gleich anfangs versprochen hatte.[1])

Von diesen Bauunternehmungen war Dio gewissermafsen der moralische Urheber. Der Plan einer baulichen Verschönerung der Stadt bildete ein notwendiges Glied in der Kette von Mafsregeln, die er, seit seiner Heimkehr aus der Verbannung, für die äufsere und innere Hebung Prusas durchzuführen suchte. Wir müssen hier auf den merkwürdigen Widerspruch hinweisen, der zwischen Dios Moralphilosophie und seiner praktischen Politik stattfindet. Gerade dieser Widerspruch ist für die Beurteilung seiner Persönlichkeit von Bedeutung. Als Moralphilosoph neigt er zur Geringschätzung der äufseren und materiellen Güter und scheint nur auf die sittlichen Güter Wert zu legen. Als Politiker stellt er sich auf den Standpunkt der gewöhnlichen Meinung. Ja, in jener Bauangelegenheit ist nicht einmal der materielle Nutzen, sondern sinnliche Pracht und Schönheit, in die er seine Heimat kleiden möchte, der leitende Gesichtspunkt seiner Politik. Der kynische Sittenprediger,

---

48. Rede, die, wie ich beweisen werde, dem Sommer 102 angehört. In der etwas späteren 45. Rede (siehe weiter unten) heifst es § 10 *διοικήσεως νῦν πρῶτον ἀχθείσης.* Dieses *νῦν* beweist nicht, dafs die *διοίκησις* kurz vor der 45. Rede stattgefunden hatte. Es kann damit gut auf ein Ereignis des Vorjahres verwiesen sein. Da Dio zweifellos im Jahre 100, als er in Rom war, die *διοίκησις* durchgesetzt hatte, so wird man nicht länger als bis zum Jahre 101 mit der Ausführung gewartet haben.

1) Or. 40 § 3 *ἐπεὶ δὲ ὁ λόγος ἡμῖν ἐστιν ὑπὲρ τοῦ μὴ ψεύσασθαι τὴν πατρίδα μηδὲ ἀποστερῆσαι τὴν ὑπόσχεσιν ὑμᾶς, ἣν ὑπεσχόμεθα μηδενὸς ἀναγκάζοντος, οὐδαμῶς ῥᾳδίαν οὐδὲ ὀλίγων χρημάτων* u. s. w. Or. 48 § 11 *διὰ τί δὲ παρὰ τούτων μὲν ἀπαιτεῖτε, παρ' ἐμοῦ δὲ οὐκ ἀπαιτεῖτε;*

der so oft in seinen Ansprachen an grofsstädtische Bürgerschaften betonte, dafs nicht auf der Pracht der Paläste und Marmorhallen, sondern allein auf dem sittlichen und idealen Geiste die wahre Gröfse einer Stadt beruhe, wird hier der Anwalt eines nichts weniger als kynischen Verschönerungsstrebens. War dies ein Widerspruch, wie nicht zu leugnen ist, so war es doch ein unvermeidlicher. Wenn sich der Philosoph im bürgerlichen Leben praktisch bethätigen wollte, so mufste er der gewöhnlichen Meinung Zugeständnisse machen. Das galt bei den Philosophen selbst als notwendig und berechtigt. Denn schon Chrysippos (b. Plut. de Stoic. repugn. cp. 5) hatte gelehrt: *οὕτω ῥητορεύσειν καὶ πολιτεύσεσθαι τὸν σοφόν, ὡς καὶ τοῦ πλούτου ὄντος ἀγαθοῦ καὶ τῆς δόξης καὶ τῆς ὑγείας.* Es ist kein Widerspruch der Anschauungsweise, sondern der, in den jeder Vertreter eines Ideals verwickelt wird, wenn er im thätigen Leben mitzuschaffen beginnt. Hierauf hatte Dio nur unter dem Zwange der Not verzichtet. Er hatte auch als Bettelphilosoph nie aufgehört, nach seiner innersten Tendenz ein *ἀνὴρ πολιτικός* zu sein. Der Weg zu den ethischen Zielen seiner Politik führte notwendig durch alle die Geschäfte hindurch, in denen auch der nichtphilosophische Stadtpolitiker damals sich zu bewegen hatte. Wollte er seinen Mitbürgern in dem Aufschwung ihrer Vaterstadt ein würdiges Ziel höheren Strebens vor Augen stellen, so durfte die sinnlich greifbare Darstellung dieses Aufschwunges nicht fehlen, die der Menschennatur Bedürfnis ist. Mehrfach betont Dio, wie das Ansehen einer Stadt den Behörden gegenüber auch von solchen Äufserlichkeiten beeinflufst werde. Auch der Fremdenverkehr hänge zum Teil davon ab. Merkwürdig sind die Äufserungen der 45. Rede über den *συνοικισμός*, den Dio am liebsten bewerkstelligen möchte. Es geht aus ihnen hervor, dafs ein erheblicher Teil der Prusaner seine Wohnsitze nicht in der Stadt, sondern in der umliegenden Landschaft hatte und dort ein bäuerliches Leben führte. Diese ländlichen Elemente in dem städtischen Mittelpunkt zu versammeln, hält der Redner für wünschenswert. Hierin liegt ein befremdender Widerspruch gegen die Stelle der euböischen Rede, wo die Rückleitung der städtischen Bevölkerung aufs Land als Ideal hingestellt wird. Wir haben es hier mit verschiedenen Entwicklungsstufen von Dios Ansichten zu thun. Unzweifelhaft gehört ja die euböische Rede einer erheblich späteren Zeit an. Übrigens aber redet Dio hier als Mann des praktischen Lebens, nicht als Philosoph und leitet sein Programm nicht aus allgemeinen Grundsätzen, sondern aus der lebhaften Empfindung concreter Bedürfnisse ab.

Auf die Frage nach den Einzelheiten jenes Bauplanes giebt uns die Überlieferung nur dürftige Auskunft. Am meisten ist von einer Porticus die Rede. Aber aus dem ganzen Verlauf der Angelegenheit geht hervor, dafs es sich um sehr umfassende bauliche Veränderungen handelte. So erwähnt die 47. Rede,[1]) neben der Säulenhalle, die im Sommer Schatten, im Winter einen sonnigen geschützten Spaziergang gewähren solle, stattliche Gebäude (*οἰκήματα ὑψηλά*), wie sie einer bedeutenden Stadt angemessen sind, fordert auch gleichzeitig, dafs Raum und Luft geschafft werde und erwartet, dafs die ganze Stadt dadurch ein ansprechendes Äufsere gewinnen werde. Der Vergleich mit den berühmten Säulenhallen, welche die Hauptstrafse von Antiocheia auf beiden Seiten begleiteten, wird von Dio gezogen, um zu zeigen, dafs die Antiochener eine viel gröfsere Strecke zu bewältigen hatten.[2]) Daraus geht hervor, dafs auch die Säulenhalle in Prusa einen Strafsenzug von erheblicher Länge begleiten sollte, der freilich neben der riesigen Ausdehnung jener antiochenischen Strafse winzig erscheinen mufste.[3]) Auf umfangreiche Pläne deutet auch die Ausdrucksweise in der 40. Rede: *τὴν πόλιν ἄμεινον κατασκευάζειν καὶ σεμνοτέραν ποιεῖν ἅπασαν*, sowie die ausgedehnten Niederlegungen von Baulichkeiten und Translocationen von Denkmälern und Heiligtümern, welche im weiteren Verfolg der Arbeit nötig wurden. Ich hoffe die Grenzen, die in einer Darstellung wie der unsrigen der Phantasie gesteckt sind, nicht zu überschreiten, wenn ich annehme, dafs diese neue, breite, von der Säulenhalle flankirte Hauptstrafse mit dem Marktplatz in Verbindung stand und dafs eine teilweise Neugestaltung der dort belegenen öffentlichen Gebäude beabsichtigt wurde.

Dio hatte zu diesen weitaussehenden Verschönerungsplänen durch eine Rede den ersten Anstofs gegeben, die wir nicht mehr besitzen: die Zeitbestimmung dieser Rede hängt — soweit sie überhaupt möglich ist — von der genauen Erklärung einiger Stellen der erhaltenen Reden ab. In der 45. Rede, die dem Jahre 101 oder 102 angehört, verteidigt sich der Redner gegen den Vorwurf, dafs er durch die Bauangelegenheit (*ἐν τοῖς ἔργοις*) der Stadt Verdrufs bereitet habe.[4]) Er

1) Or. 47 § 15 *πόλεως δὲ ὄφελος εὐπρεποῦς γιγνομένης, ἀέρα πλείονα λαμβανούσης, εὐρυχωρίαν, τοῦ μὲν θέρους σκιάν, τοῦ δὲ χειμῶνος ἥλιον ὑπὸ στέγῃ, ἀντὶ φαύλων καὶ ταπεινῶν ἐρειπίων οἰκήματα ὑψηλὰ καὶ μεγάλης πόλεως ἄξια* u. s. w.

2) Or. 47 § 16.

3) A. a. O. *ὧν ἡ πόλις ἓξ καὶ τριάκοντα σταδίων ἐστὶ τὸ μῆκος καὶ στοὰς ἑκατέρωθεν πεποιήκασιν.*

4) Or. 45 § 12 *ἐλύπησα δ' ἐν τοῖς ἔργοις τὴν πόλιν.*

kann und will nicht in Abrede stellen, dafs ihn der lebhafte Wunsch erfüllt, seine Vaterstadt durch Hallen und Wasserleitungen zu verschönern und dafs er mit allen Mitteln auf eine Bevölkerungszunahme hinarbeiten möchte. „Aber, fährt er fort,[1]) da ich die Ansichten einiger hiesiger Persönlichkeiten kannte, auch bedachte, wie gering mein Einflufs ist, wieviel Geschäfte ohnehin auf mir lasten und wie kurz die Zeit meiner Anwesenheit ist, so liefs ich mich auf keine weitaussehenden Unternehmungen oder auch nur Erwartungen ein; nur brachte ichs nicht über mich, was mir vorschwebte, für mich zu behalten, sondern wie der Verliebte gern von dem Gegenstand seines Begehrens spricht, so sprach auch ich häufig von dieser Angelegenheit und von ihrem Nutzen für die Verschönerung, die Bevölkerungszunahme, die Finanzen der Stadt.“ Auf seine Anregung hin habe damals der Statthalter die Sache in die Hand genommen[2]) und zum Gegenstand einer Verhandlung der Ekklesie gemacht. In dieser Verhandlung sei auch er, Dio, mit einer Rede aufgetreten und habe seinen Plan auseinandergesetzt. Er betont, dafs der Statthalter jene Ekklesie zwar ihm zu Liebe, aber ohne sein Vorwissen berufen habe. Es kommt ihm darauf an, einen Teil der Verantwortung von sich abzuwälzen. Seine früheren Äufserungen über die Angelegenheit bis zu jener Verhandlung in der Volksversammlung waren rein privater Natur gewesen, ein blofser Ausdruck seines persönlichen Wünschens und Hoffens, den keine politische Verantwortung treffen konnte. Die Initiative zu einer öffentlichen Verhandlung der Sache war nicht von ihm, sondern von dem Statthalter ausgegangen, und erst durch diese Verhandlung war er gedrängt worden, mit seinen Plänen hervorzutreten.

Zur Zeitbestimmung dieser Vorgänge bietet die Stelle wenig Anhaltspunkte. Die Worte: *ἐπιστάμενος — καὶ τὸν χρόνον τῆς ἐπιδημίας ὅτι μοι βραχύς ἐστι παντελῶς* machen durch ihre Unbestimmtheit be-

---

1) Ebd. § 14 *οὐ μὴν ἀλλ' ἐπιστάμενός γε τὰς διανοίας τῶν ἐνθάδε ἀνθρώπων ἐνίων καὶ τὴν ἐμαυτοῦ δύναμιν καὶ τὰς ἀσχολίας καὶ τὸν χρόνον τῆς ἐπιδημίας, ὅτι μοι βραχύς ἐστι παντελῶς, οὔτε ἡπτόμην οὐδενὸς μείζονος οὔτε ἤλπιζον, μόνον δὲ τὴν διάνοιαν οὐκ ἐδυνάμην τὴν ἐμαυτοῦ κατέχειν, ἀλλ' ὥσπερ, οἱ ἐρῶντες ἀεί ποτε περὶ τῶν τοιούτων διεξίασιν οἵων καὶ ἐπιθυμοῦσι, κἀγὼ πολλάκις ἐμεμνήμην ὧν καὶ ἐνόμιζον συμφέρειν γενέσθαι τῇ πόλει κατασκευῆς ἕνεκα καὶ συνοικισμοῦ καὶ προσόδων καὶ μυρίων ἄλλων.*

2) Ebd. § 12 *τότε δ' οὖν τοῦ ἡγεμόνος δεξαμένου τὸ πρᾶγμα, τυχὸν μὲν δι' ὑμᾶς, ἴσως δὲ καὶ δι' ἐμέ, καὶ συναγαγόντος ἐκκλησίαν οὐ προειδότος ἐμοῦ καὶ περὶ τούτων ἀναγιγνώσκοντος, οὐκ ἐδυνήθην τὴν ἡσυχίαν ἄγειν, ἀλλ' ἀνέστην καὶ συνεβούλευσα καὶ ἐνεδειξάμην τοῖς ἀγνοοῦσι τὸ πρᾶγμα.*

sondere Schwierigkeiten. Will der Redner sagen, daſs er damals noch nicht lange in Prusa weilte? Diese Deutung ist ausgeschlossen, weil der Redner aus der Kürze seines Aufenthalts den Schluſs zieht, daſs er sich auf kein weitaussehendes Unternehmen einlassen dürfe. Oder will der Redner sagen, er habe gewuſst, daſs er nicht mehr lange in Prusa anwesend sein werde? In diesem Falle würde man eher *ἔσται* als *ἔστι* erwarten. Doch scheint dies die einzig mögliche Deutung. Die Schwierigkeit liegt nun darin, den Zeitpunkt zu finden, auf welchen diese Äuſserung paſst. Nach seiner Rückkehr von der römischen Gesandtschaftsreise wuſste Dio allerdings, daſs er nicht mehr lange in Prusa bleiben könne. Die sicher nach derselben gehaltenen Reden äuſsern dies mehrfach. Aber es ist ganz undenkbar, daſs die Bauangelegenheit erst damals in Fluſs gekommen sei. Es spricht dagegen zunächst die allgemeine Wahrscheinlichkeit. In der ersten Freude des Wiedersehens oder doch in der frischen, schaffensfreudigen Stimmung der ersten Jahre nach seiner Restitution muſs Dio sein Programm zur inneren und äuſseren Hebung der Vaterstadt entworfen haben. Dies ist eine psychologische Wahrscheinlichkeit. Urkundliche Bestätigung erhält sie durch richtige Interpretation des Einleitungsabschnitts der 40. Rede.

Gleich aus den ersten Worten erfahren wir, daſs Dio, als er die 40. Rede hielt, vor nicht langer Zeit nach Prusa zurückgekehrt und seit dieser Rückkehr nicht mehr öffentlich aufgetreten war.[1]) Um die Rückkehr aus der Verbannung kann sichs hier nicht handeln. Denn das *πρότερον* in § 5, welches den Gegensatz zu *νῦν γοῦν εἰ καὶ μὴ πρότερον* bildet, weist auf einen früheren Aufenthalt des Redners in Prusa hin, wo er den Entschluſs völliger Enthaltung von öffentlicher Thätigkeit noch nicht gefaſst hatte.[2]) Damals war er ganz und gar mit städtischen Angelegenheiten beschäftigt. Jetzt endlich glaubte er den Zeitpunkt gekommen, der ihm zur Herstellung seiner Gesundheit und zur Ordnung seiner Vermögensverhältnisse Muſse gewähren sollte. Auch erwähnt er ein früher gegebenes Versprechen, welches sich auf eine

---

1) Or. 40 § 1 *ἐνόμιζον μέν, ὦ ἄνδρες, νῦν γοῦν, εἰ καὶ μὴ πρότερον, ἄξειν τὴν ἅπασαν ἡσυχίαν, δεῦρο ἀφικόμενος, καὶ μὴ προσάψεσθαι μήτε ἑκὼν μήτε ἄκων μηδενὸς κοινοῦ πράγματος.*

2) Or. 40 § 5 *πρότερον γὰρ οὐδ' ἐπ' ὀλίγον σχολὴν ἤγαγον ἴσως διὰ τὴν ἐμαυτοῦ πολυπραγμοσύνην, ὅς δέον ἐντυχεῖν ὑμῖν καὶ φιλοφρονήσασθαι τοσοῦτο μόνον καὶ θῦσαι τοῖς θεοῖς καὶ νὴ Δία ἀναγνῶναι τὰ γράμματα τὰ τοῦ αὐτοκράτορος, ὅτι ἀναγκαῖον ἦν, ἔπειτα εὐθὺς ἀναχωρῆσαι καὶ τρέπεσθαι καθ' αὑτὸν λόγον τινὰ εἶπον ὑπὲρ ἔργου τινός, οὐκ αὐτὸς μόνον* etc.

freiwillige Beisteuer zu den Kosten der städtischen Bauten bezogen haben mufs.[1]) Dieses Versprechen könne er erst dann erfüllen, wenn er in seine eigenen Verhältnisse Ordnung gebracht hätte. Da der Redner dieses Versprechen als Beweggrund des zurückgezogenen Lebens anführt, in dem er seit seiner Ankunft verharrte, so mufs dieses Versprechen einer Zeit angehören, die seiner letzten Abwesenheit von Prusa voraufging. Dafür spricht noch besonders, dafs dem Redner die übernommene Verpflichtung bereits schwer auf der Seele liegt. Zwar mahnt ihn Niemand an die Erfüllung seines Versprechens. Aber ein unerfülltes Versprechen, mag es auch aus freiwilliger Entschliefsung hervorgegangen sein, ist oft drückender als eine klagbare Schuld.[2]) So konnte Dio nur sprechen, wenn eine beträchtliche Zeit verstrichen war, seit er die Verpflichtung übernommen hatte.

Kann nun die im Eingang der Rede erwähnte Rückkehr nach Prusa keinesfalls die Rückkehr aus der Verbannung sein, so spricht alle Wahrscheinlichkeit für die Rückkehr von der römischen Gesandtschaftsreise des Jahres 100. An eine noch spätere Rückkehr zu denken verbietet der ganze Zusammenhang. Wenn der Aufenthalt Dios in Prusa bis zur 40. Rede mehrfache Unterbrechungen erlitten hätte, so könnte nicht die ganze frühere Zeit als etwas Einheitliches dem mit der letzten Rückkehr anhebenden Zeitabschnitt entgegengesetzt werden, wie es § 5 *πρότερον γὰρ οὐδ' ἐπ' ὀλίγον σχολὴν ἦγαγον* etc. geschieht. Aus der auf diese Worte folgenden Schilderung der Mühseligkeiten, die ihm während seiner früheren Anwesenheit die Mufse geraubt haben, scheint auch deutlich hervorzugehen, dafs diese frühere Anwesenheit mit der Rückkehr aus der Verbannung anhebt. Denn nur auf diese kann man es beziehen, wenn der Redner sagt: ich hätte mich begnügen sollen, euch zu begrüfsen (*ἐντυχεῖν ὑμῖν καὶ φιλοφρονήσασθαι*), den Göttern ein Opfer dazubringen (ein Dankopfer nämlich für die Heimkehr aus der Verbannung) und den Brief des Kaisers zu verlesen, dann aber hätte ich mich alsbald zurückziehen sollen. Statt dessen verleitete mich mein Übereifer zu jener Rede u. s. w. Der Brief des Kaisers, der hier erwähnt wird, ist identisch mit jenem Briefe des Kaisers Nerva, welchen Dio am Schlufs der 44. Rede verliest. Er stand, wie wir gesehen haben,

1) Or. 40 § 3 *ἐπεὶ δὲ ὁ λόγος ἡμῖν ἐστιν ὑπὲρ τοῦ μὴ ψεύσασθαι τὴν πατρίδα μηδὲ ἀποστερῆσαι τὴν ὑπόσχεσιν ὑμᾶς, ἣν ὑπεσχόμεθα μηδενὸς ἀναγκάζοντος, οὐδαμῶς ῥᾳδίαν οὐδὲ ὀλίγων χρημάτων* u. s. w.

2) Or. 40 § 3 und besonders § 4 *οὐδὲν γὰρ οὕτω δύναται τοὺς ὀφείλοντας ὑμῖν τὰ τοιαῦτα ὑπομιμνήσκειν, ὡς τὸ ὑμᾶς ἐκλελῆσθαι.*

in unmittelbarem Zusammenhang mit der Restitution Dios und verhiefs zugleich seiner Vaterstadt in allgemeinen Ausdrücken das kaiserliche Wohlwollen. Könnte man bei diesem Brief noch allenfalls an einen Brief Traians denken, den Dio aus Rom mitgebracht hätte, so pafst doch das *φιλοφρονήσασθαι* und das *θῦσαι τοῖς θεοῖς* unfraglich besser auf die Rückkehr aus der Verbannung. Für einen Gesandten, der von der Reise zurückkehrt, die er im Auftrage der Gemeinde unternommen hat, wäre das *φιλοφρονήσασθαι* ein wenig passendes Ding, zumal an erster Stelle als Hauptsache aufgeführt. Vortrefflich pafst es dagegen für den Ausdruck der Liebe zur Heimat, mit welchem Dio in der 44. Rede die Ehrenbezeugungen erwidert, die ihm die Bürgerschaft bei seiner Wiederherstellung erwiesen hatte, und mit vollem Recht trägt diese Rede in den Handschriften den Titel: *Φιλοφρονητικὸς πρὸς τὴν πατρίδα*. Am Schlufs dieses *Φιλοφρονητικὸς λόγος* wird der kaiserliche Brief verlesen, der auch an unserer Stelle in Verbindung mit dem *φιλοφρονήσασθαι* erwähnt wird.

Die frühere Anwesenheit in Prusa, welche Dio (in der 40. Rede) der gegenwärtigen, erst seit kurzem begonnenen entgegensetzt, beginnt also mit der Rückkehr aus der Verbannung. Wir dürfen hinzufügen, dafs nach der weiteren Schilderung diese frühere Anwesenheit so ganz und völlig von den Mühseligkeiten jener Bauangelegenheit erfüllt wurde, dafs Dio alles übrige hintansetzen mufste. Bei unbefangener Auffassung wird man nicht geneigt sein, diese intensive Thätigkeit durch den römischen Aufenthalt unterbrochen und erst durch eine weitere uns unbekannte Reise Dios beendigt zu denken. Ich möchte schliefslich noch § 12 für meine Ansicht ins Feld führen,[1]) wo das Bild von dem Schiffbruch im Hafen nur dann ganz passend ist, wenn die Beschwerden, auf die es sich bezieht, an die Stürme der Verbannungszeit sich anschlossen, nicht aber, wenn sie viele Jahre später eintraten. Es spricht also alles für die Annahme, dafs sich jenes *δεῦρο ἀφικόμενος* im Eingang der Rede auf die Rückkehr von der römischen Gesandtschaftsreise des Jahres 100 bezieht.[2]) Natürlich wird damit auch die 47. Rede ungefähr der-

1) Or. 40 § 12 *καὶ γὰρ ἦν γελοῖον μετὰ φυγὴν οὕτως μακρὰν καὶ πράγματα τοσαῦτα καὶ τύραννον ἐχθρὸν δεῦρο ἀφικόμενον, ὥστε ἀναπαύσασθαι καὶ τὸ λοιπὸν ἐπιλαθέσθαι τῶν πρότερον χαλεπῶν, οἷον ἐκ δεινοῦ καὶ ἀγρίου πελάγους καὶ χειμῶνος ἀδοκήτως σωθέντα μόλις δι᾽ εὔνοιαν θεοῦ τινος, ἔπειτα ἐνταῦθα ὥσπερ ἐν λιμένι ναυαγεῖν.*

2) Dafs die Rede selbst und die ihr nahestehenden (41 und 47) nicht mehr dem Jahre 100, sondern bereits dem Jahre 101 angehören, wurde in diesem Kapitel S. 336 Anm. 2 bewiesen.

selben Zeit zugewiesen, da auch sie § 8 den Entschlufs des Redners erwähnt, in keiner öffentlichen Angelegenheit aufzutreten: *εὖ δ' ἴστε ὥσπερ προειλόμην σιγᾶν, ἀφ' οὗ νῦν ἧκον, οὐκ ἂν ἐφθεγξάμην εἰ μή τι ἀναγκαῖον συμβεβήκει.*

Wenn es mir, wie ich glaube, gelungen ist, diesen Cardinalpunkt für die ganze Chronologie der bithynischen Reden endgültig festzulegen, so dürfen wir schliefsen, dafs die ersten Anfänge der Bauangelegenheit bis in die Regierungszeit des Nerva hinaufreichen, dafs sie den Redner vor allem in den seiner Romfahrt voraufgehenden Jahren beschäftigt hat und dafs sie auch nach seiner Rückkehr aus Rom eine Quelle immer neuer Verwirrungen und Verdriefslichkeiten bildete. Was wir über den weiteren Verlauf der Angelegenheit aus Dios häufigen, mehr andeutenden als im Zusammenhang erzählenden Erörterungen entnehmen können, ist etwa Folgendes.

Die Baupläne waren für Dio ein unentbehrliches Glied im Zusammenhang der mannichfachen Bestrebungen für die Hebung und Förderung des prusanischen Gemeinwesens, die er seit seiner Rückkehr aus der Verbannung mit Feuereifer betrieb. Auch in seiner äufseren Erscheinung mufste sich Prusa als ein kräftig aufstrebendes Gemeinwesen darstellen, wenn je das höchste Ziel der Bürgerschaft, die *ἐλευθερία*, erreicht werden sollte. Aber zwei Vorbedingungen mufsten erfüllt sein, ehe solche Pläne ernstlicher ins Auge gefafst und der Verwirklichung zugeführt werden konnten, die Beschaffung der nötigen Geldmittel und die Einwilligung der römischen Oberbehörde. Die letztere wurde natürlich nur erteilt, wenn die finanzielle Grundlage des Unternehmens gewährleistet schien. Nun war die Gemeinde Prusa nicht in der Lage, aus ihren regelmäfsigen Einkünften die erforderlichen Mittel zur Verfügung zu stellen. Es mufste also die private Freigebigkeit in die Bresche springen. Die Förderung gemeinnütziger Zwecke durch freiwillige Beiträge der vermögenden Bürger ist in den griechischen Politien kein Ausnahmefall, sondern einer der regelmäfsigen Factoren im städtischen Haushalt. Der in jener Zeit so scharf ausgebildete Gegensatz von Arm und Reich wird in seinen Folgen dadurch teilweise ausgeglichen, dafs mit dem Besitz eines bedeutenden Vermögens Verpflichtungen verbunden sind, denen sich Niemand entziehen kann, obgleich sie nicht rechtlicher, sondern moralischer Natur sind.

Wenn der römische Statthalter eine Verhandlung über die Bauangelegenheit einleitete, so that er dies natürlich nicht ohne voraufgegangenen Antrag von Seiten der Gemeindebehörden. Dio war es

nicht, der diesen Antrag gestellt hatte; wohl aber galt er als der geistige Urheber des Planes. So war es denn unvermeidlich, dafs er in der öffentlichen Verhandlung selbst auftrat, um der Bürgerschaft Bauplan und Kostenanschlag vorzulegen und die Vorteile, die er sich von dem Unternehmen versprach, zu entwickeln. Der Erfolg dieser Rede war für die Verwirklichung des Unternehmens ein überraschend günstiger. Weder von Seiten der Beamten noch von Seiten des Demos wurde ein Widerspruch erhoben.[1]) Allen leuchtete die Sache ein und mehr noch — schon bei dieser ersten Verhandlung, scheint es, wurden bedeutende Summen für die Baukosten gezeichnet.[2]) Der Statthalter gewann die Überzeugung, dafs die erforderlichen Mittel aufzubringen seien und versagte seine Einwilligung nicht.

Einen ähnlichen Verlauf nahmen auch die zahlreichen weiteren Verhandlungen im Rat und in der Volksversammlung, in denen wohl auf der Grundlage jener erstmaligen principiellen Verständigung die Einzelheiten des Planes nach der technischen und finanziellen Seite durchberaten wurden.[3]) Unter den Bürgern, welche Summen zeichneten, war auch Dio selbst. Aber immer wieder betonte er, dafs dem Demos die Entscheidung zustehe, dafs der Demos die Verantwortung übernehmen müsse. Durch all diese Erklärungen konnte er nicht ververhindern, dafs die Verantwortung an seinem Namen haften blieb. Die grofse Bereitwilligkeit der prusanischen Geldmänner zur Beteiligung mag in besonders günstigen wirtschaftlichen Conjuncturen ihren Grund gehabt haben, die sich später änderten.

Als die Vorbereitungen zu dem Bau begannen, scheint Dio in officieller Eigenschaft, als Commissar der Gemeinde, längere Zeit die Oberaufsicht über die Arbeiten geführt zu haben. Darauf deutet doch wohl die Schilderung der 40. Rede, wie er mit endlosem Messen und Rechnen und allerhand bautechnischen Fragen sich zu befassen hat, von denen

---

1) Or. 45 § 16 *καὶ μετὰ ταῦτα οὐχ ὁ μὲν δῆμος ὑμεῖς ἐπεθυμήσατε τῶν ἔργων, τῶν δὲ ἐν τέλει τις ἀντεῖπεν, οὐδὲ ἀντεῖπε μὲν οὐδείς, οὐ μὴν προθυμούμενος εὑρέθη καὶ συμπράττων, ἀλλὰ πάντες ὡς ἐπ' ἀγαθοῖς οὖσι καὶ συμφέρουσιν, οὐ λόγῳ μόνον, συμπράττοντες καὶ συνεισφέροντες.*

2) Or. 40 § 6 *τοῦτον ἐμοῦ τότε εἰπόντος τὸν λόγον, ἐπήρθη τε πρὸς αὐτὸν ὁ δῆμος — καὶ πολλοὶ προετράπησαν φιλοτιμηθῆναι τῶν πολιτῶν* u. s. w.

3) Or. 40 § 6 *πάλιν δὲ ὕστερον ἐμοῦ τὸ πρᾶγμα ἐφ' ὑμῖν ποιουμένου πολλάκις μὲν ἐν τῷ βουλευτηρίῳ, πολλάκις δ' ἐν τῷ θεάτρῳ, ἵνα εἰ μὴ δοκιμάζοιτε μηδὲ βούλοισθε μηδένα ἐνοχλῶ· τὴν γὰρ ἀσχολίαν τὴν ἐσομένην ὑπώπτευόν μοι περὶ ταῦτα· πολλάκις μὲν ὑφ' ὑμῶν ἐκυρώθη, πολλάκις δὲ ὑπὸ τῶν ἡγεμόνων, οὐδενὸς ἀντειπόντος.*

er wenig oder nichts versteht.[1]) Nur wenn er in amtlicher Eigenschaft diese Geschäfte betrieb, können wir begreifen, dafs sie ihn so völlig in Anspruch nahmen. Schliefslich mufste er gar das Brechen des Baumaterials in den Steinbrüchen des benachbarten Olymposberges beaufsichtigen, wobei er sich, trotz des tröstlichen Bewufstseins erfüllter Bürgerpflicht, nicht recht in seinem Elemente fühlte. Wen erinnert nicht dieser Zug an Plutarchos, der in Chaironeia die Strafsenreinigung überwacht? Wir verstehen, dafs Dio diese Art von praktischer Beschäftigung und Pflichterfüllung in der Ausführung schwieriger und weniger befriedigend fand, als er erwartet hatte. Aber er unterdrückte dieses Mifsbehagen, weil sein Ideal bürgerlicher Tugend diese Entsagung forderte.

Je weiter die Bauthätigkeit vorschritt, desto mehr häuften sich unvorhergesehene Schwierigkeiten. Es entstand nachträglich, nachdem die Arbeiten längst begonnen hatten, eine heftige Gegenströmung, der es fast gelungen wäre, ihre Weiterführung zu hintertreiben.[2]) Schwerlich war es nur Hafs und Neid gegen Dio, der die Bewegung hervorrief, obgleich Dio selbst das Verhalten der Gegner auf diese niedrigen Beweggründe zurückführt. Unzweifelhaft spielten auch diese persönlichen Motive eine Rolle. Wir werden mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, dafs jener Flavius Archippus, den wir als Dios Feind aus den Pliniusbriefen kennen lernen, auch damals einer der ärgsten Hetzer war. Aber die Ursachen für den Wechsel der öffentlichen Meinung müssen tiefer gelegen haben. Wir können darüber nur unsichere Vermutungen aufstellen. Einem grofsen Teil der Bürgerschaft mochte die Zerstörung der älteren Gebäude, an deren Stelle die neuen sich erheben sollten, wirklich ein Gegenstand des Ärgernisses sein. Man braucht sich nur vorzustellen, wie tief die Expropriationen in die Verhältnisse zahlreicher Privatleute eingreifen mufsten und wie leicht dabei der Einzelne sich benachteiligt glauben konnte, selbst wenn von Seiten der Gemeinde mit gröfster Gewissenhaftigkeit verfahren wurde. Mancher, der anfangs freudig dem Plane zugestimmt hatte, mochte bedenklich werden, als er nun wirklich das altgewohnte und durch Gewohnheit mit einem Scheinwert bekleidete vom Erdboden verschwinden sah. War einmal das Ge-

1) Or. 40 § 7 *ἐπεὶ δὲ ἀρχὴν ἔλαβεν, ὅσα μὲν αὐτὸς ἔπαθον μετρῶν καὶ διαμετρῶν καὶ λογιζόμενος, ὅπως μὴ γένοιτο ἀπρεπὲς μηδὲ ἄχρεῖον — καὶ τελευταῖον εἰς τὰ ὄρη φθειρόμενος, οὐκ ὢν ἔμπειρος τῶν τοιούτων οὐδενός — — ἐῶ νῦν ἐπεξιέναι.*

2) Vgl. namentlich or. 40 § 8—12.

fühl des Volkes gegen die Neuerung eingenommen, wurde es durch agitatorische Betriebsamkeit noch mehr erregt, kamen einzelne berechtigte Klagen der Leute hinzu, in deren Geschäfts- und Vermögensverhältnisse die Neuerung eingriff, so war damit für ein fortwucherndes Mifstrauen gegen die Leitung und Ausführung der Neubauten der Boden bereitet. Aus Dios Erwiderungen geht mit besonderer Deutlichkeit hervor, dafs die am Altgewohnten hängenden Gefühle des Volkes von den Gegnern des Entwurfes ausgebeutet wurden. Man warf ihm vor, dafs er die Stadt zerstöre, die Bürger ihrer Heimstätten beraube, das Oberste zu unterst kehre.[1]) Besonders hatten die Gegner über die Abtragung einer alten Schmiedewerkstatt ein ungebührliches Geschrei erhoben. Nach Dios Schilderung handelte sichs um einen häfslichen, niedrigen, halb verfallenen Schuppen, kaum so hoch, dafs ein Mensch sich darin aufrichten konnte, ohne mit dem Kopf gegen die Decke zu stofsen.[2]) Wenn der Proconsul nach Prusa kam, so schämte man sich vor ihm der bettelhaften alten Bude, die wohl gerade an der Hauptstrafse und in der Nähe der wichtigsten öffentlichen Gebäude lag, und wenn der gnädige Herr der Stadt ungnädig gesinnt war, so durfte man sich auf ein beifsendes Witzwort über die prusanische Baupolizei gefafst machen. Wenn der Schmied und seine Gesellen in halbgebückter Stellung — denn aufrichten konnte man sich nicht — ihre Arbeit verrichteten, so zitterte bei jedem Hammerschlag das ganze Haus, barst in seinen Ritzen weiter und drohte jeden Augenblick zusammenzustürzen. Und gleichwohl wurde die endliche Entfernung dieses Denkmals der Dürftigkeit und Unehre mit einem Pathos bejammert und beklagt, als ob es sich um Parthenon und Propyläen oder sonst ein hochberühmtes Bauwerk handelte.[3]) Einem noch gröfseren Widerstand begegnete die durch den Bau geforderte Ver-

1) Or. 40 § 8 *λόγοι δ' ἐγίγνοντο πολλοί, οὐ παρὰ πολλῶν δέ, καὶ σφόδρα ἀηδεῖς, ὡς κατασκάπτω τὴν πόλιν, ὡς ἀνάστατον πεποίηκα σχεδὸν ἐξελαύνων τοὺς πολίτας, ὡς ἀνῄρηται πάντα, συγκέχυται, λοιπὸν οὐδέν ἐστιν.*

2) Ebd. § 9 *αἰσχρὰ καὶ καταγέλαστα ἐρείπια, πολὺ ταπεινότερα τῶν κλισίων, οἷς ὑποδύεται τὰ πρόβατα, τῶν ποιμένων δὲ οὐδεὶς ἂν δύναιτο εἰσελθεῖν οὐδὲ τῶν γενναιοτέρων κυνῶν· ἐφ' οἷς ὑμεῖς μὲν ἠρυθριᾶτε καὶ διετρέπεσθε τῶν ἡγεμόνων εἰσιόντων, οἱ δὲ ἀηδῶς ἔχοντες πρὸς ὑμᾶς ἐπέχαιρον καὶ ἐγέλων· ὅπου μηδὲ τοῖς χαλκεῦσιν ἐξῆν διάρασθαι σχεδόν, ἀλλὰ εἰργάζοντο κεκυφότες· καὶ ταῦτα πίπτοντα καὶ ὑπερηρεισμένα, ἃ πρὸς τὴν πληγὴν τοῦ ῥαιστῆρος ἔτρεμε καὶ διΐστατο.*

3) Or. 40 § 8 *ὥσπερ τῶν Ἀθήνησι Προπυλαίων κινουμένων ἢ τοῦ Παρθενῶνος ἢ τὸ Σαμίων Ἡραιον ἡμᾶς ἀνατρέποντας ἢ τὸ Μιλησίων Διδύμειον ἢ τὸν νεὼν τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος.*

legung von Heiligtümern und Denkmälern (*ἱερά* und *μνήματα*).[1]) Um die religiösen Bedenken zu beschwichtigen, die von der Menge aufrichtig gehegt, von den Führern als politische Kampfmittel ausgenutzt wurden, weist Dio darauf hin, dafs auch in andern Städten grofse bauliche Veränderungen nicht ohne Verlegungen der gedachten Art durchgeführt werden konnten. Ist es denkbar, dafs in Antiocheia, wo die Säulenhallen eine Strafse von 36 Stadien Länge begleiteten, keine solchen Eingriffe erforderlich waren? Besonders glaubt der Redner sich auf das benachbarte Nikomedeia berufen zu dürfen, dessen Bürgerschaft ausdrücklich durch Volksbeschlufs die Translocation der Denkmäler gutgeheifsen hatte.[2]) In derselben Stadt hatte ein gewisser Makrinos, dem die Prusaner die Ehren eines Wohlthäters der Stadt decretirt hatten, den sie also unmöglich für einen gottlosen Menschen halten können, die Entfernung des Denkmals und der Bildsäule des Königs Prusias vom Marktplatz bewirkt. „Giebt es denn nur bei uns gottesfürchtige Männer," fragt Dio, „nicht auch in jenen Städten?"

So sehr die Eingriffe in das Bestehende, die wir geschildert haben, bei der Masse des Volkes als Gefühlsmomente mitwirken und von den Demagogen ausgebeutet werden mochten, so darf es doch als sicher gelten, dafs die Hauptursachen der Gegenströmung auf einem anderen Gebiete lagen. Wir können nur ahnen, dafs es vor allem technische und finanzielle Schwierigkeiten waren, durch welche die mit Feuereifer begonnene Bauthätigkeit bald ins Stocken geriet. So viel ist sicher, dafs die anfangs mit grofser Bereitwilligkeit gezeichneten Beiträge der Privaten teilweise nicht rechtzeitig gezahlt wurden. Man würde gern wissen, in welcher rechtlichen Form diese *ὑποσχέσεις* geleistet wurden. Dafs es in einer Form geschah, welche einen klagbaren Rechtsanspruch der Gemeinde begründete, ist an sich selbstverständlich und wird überdies durch die Äufserungen der 47. und 48. Rede bestätigt, welche dem Proconsul die Befugnis zur Eintreibung der Summen zuschreiben.[3]) Aber wie erklärt es sich, dafs die Leistung von einigen, z. B. von Dio selbst,[4])

---

1) Or. 47 § 16. 17.

2) Or. 47 § 16 *οἱ ἐψηφίσαντο τὰ μνήματα μεταίρειν. ὁ δὲ Μακρῖνος, ὃν εὐεργέτην ἀνεγράψατε τῆς πόλεως, τὸ Προυσίου τοῦ βασιλέως μνημεῖον μετήνεγκεν ἐκ τῆς ἀγορᾶς καὶ τὸν ἀνδριάντα.*

3) Or. 47 § 19 *παρακαλεῖν τὸν ἀνθύπατον, ὅπως πρᾴως καὶ πρὸς δύναμιν εἰσπράττῃ τοὺς ὑπεσχημένους.* Or. 48 § 3 verglichen mit § 11.

4) Or. 40 § 3. 4. Or. 48 § 11 *διὰ τί δὲ παρὰ τούτων μὲν ἀπαιτεῖτε, παρ' ἐμοῦ δὲ οὐκ ἀπαιτεῖτε;*

um soviele Jahre hinausgeschoben werden konnte? Irgendwie mufs doch die Fälligkeit der Zahlungen in der über die Pollicitationen aufgenommenen öffentlichen Urkunde geregelt gewesen sein. Ich vermute, dafs dies durch Festsetzung nicht sowohl bestimmter Fristen, als vielmehr einer Reihenfolge der Verpflichteten geschah. Oder die Verpflichtung des Einzelnen bezog sich, wie es oft in den inschriftlich erhaltenen Bauurkunden vorkommt, auf bestimmte einzelne Bestandteile der zu errichtenden Gebäude. In beiden Fällen konnte die durch schlechte Ernten oder geschäftliche Krisen hervorgerufene zeitweilige Zahlungsunfähigkeit eines einzelnen Verpflichteten unter Umständen die Fortführung des ganzen Baus unmöglich machen. Erst wenn der eigentlich zur nächsten Zahlung Verpflichtete seiner Pflicht nicht nachkam, konnte der Fall eintreten, dafs von dem guten Willen eines andern die Fortsetzung der Arbeit abhing. Leicht konnten nun die Gegner des Unternehmens solche gutwillige Zahler von ihrem Vorhaben abzubringen suchen, indem sie ihnen vorstellten, dafs doch nichts aus der Sache würde, dafs sie ihr Geld wegwürfen, dafs sie nicht ohne Not die Grofsmütigen spielen sollten; und in demselben Sinne konnten sie all jene früher besprochenen Bedenken gegen die Wegräumung des Bestehenden geltend machen. Dafs dies wirklich geschah ergiebt sich aus or. 40 § 12.[1])

Solche Verhältnisse, wie ich sie zu schildern versucht habe, müssen schon im Jahre 99 bestanden haben, als Dio in amtlicher Eigenschaft die Oberaufsicht über die Bauten zu führen hatte; sie dauerten noch fort in den Jahren 101 und 102, aus denen uns in der 40., 47. und 48. Rede darauf bezügliche Kundgebungen Dios vorliegen. Wenn die entwickelte Ansicht richtig ist, dafs die 40. und 47. Rede zeitlich nicht weit von einander liegen und beide dem Jahre 101 angehören,[2]) so dürfen wir sie verwenden, um über Dios Verhältnis zu der Bauangelegenheit in dieser Zeit Auskunft zu erhalten. Es ist nun ohne weiteres klar, dafs Dio, als er die 40. Rede hielt, kein öffentliches Amt bekleidete;

1) Or. 40 § 12 *ὅμως δ' ἐπὶ τούτοις σχετλιάζοντες καὶ τοιαῦτα λέγοντες καὶ διδόναι μηδένα ἐῶντες καὶ τοῖς ἔργοις ἐμποδὼν γιγνόμενοι, οὕτως ἐμὲ διέθηκαν, ὥστε ὀλίγου φυγὴν ἐμαυτοῦ καταψηφίσασθαι.* Zur freiwilligen Leistung einer nicht fälligen Zahlung erbietet sich Dio or. 47 § 19 *καὶ τοῦτο ἕτοιμος ποιεῖν οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς συμβάλλεσθαι μέρος τῆς ὑποσχέσεως, ὥστε κουφίζεσθαι τοὺς ἄλλους.*

2) Dieses Datum ergiebt sich für die 40. Rede, wie oben bemerkt, durch Combination des auf die Rückkehr von der Romreise bezüglichen *ἀφ' οὗ νῦν ἧκον* § 1 mit den Nachrichten über die beiden späteren Gesandtschaften in § 13 und § 33

denn nur in diesem Fall konnte er den Vorsatz fassen, sich weder freiwillig noch unfreiwillig mit öffentlichen Angelegenheiten zu befassen.[1]) Er hatte damals die Stellung eines Aufsehers der städtischen Bauten nicht inne. Dazu stimmt es auch, dafs er § 7 ff. die Unmufse, die ihm aus jener amtlichen Thätigkeit erwachsen war, durchaus als etwas vergangenes, in die Gegenwart nicht mehr hineinreichendes hinstellt. Zugleich aber merkt man, dafs ihm daran gelegen ist, über die Bauangelegenheit einmal wieder seine Meinung zu sagen. Der ganze auf sie bezügliche Abschnitt dient ja scheinbar nur zur Begründung der Behauptung, dafs er bisher für die dringendsten Privatangelegenheiten keine Zeit finden konnte. Da aber für diesen Zweck ein so ausführliches Verweilen bei dem Gegenstande nicht erforderlich war, dürfen wir schliefsen, dafs Dio mit Fleifs die Gelegenheit aufsucht, sich über die Sache zu äufsern; und hieraus folgt weiter, dafs sich die Sache wieder einmal in einer Krise befand. Die heftigen Ausfälle gegen die dem Bau feindliche Partei in § 10 und 11 müssen durch gegenwärtige Verhältnisse veranlafst sein. Ich kann nicht glauben, dafs Dio seinem Unwillen über längst vergangene Sünden seiner Gegner ohne besondere Absicht so freien Lauf läfst. Während der ganze auf die Bauangelegenheit bezügliche Abschnitt wenigstens scheinbar in den Gedankenzusammenhang der Rede eingefügt ist, sind die Bemerkungen in § 13—15, welche sich auf die übelwollende Beurteilung der Ergebnisse seiner Gesandtschaft beziehen, ganz ohne Verbindung dazwischen geworfen. Weil es aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben Personen waren, die in beiden Angelegenheiten dem Redner feindlich gegenüberstanden, hat er sich durch seinen Ärger hinreifsen lassen, diese polemischen Bemerkungen hier einzuschalten.

Einer späteren Entwicklungsstufe der Angelegenheit mufs die 47. Rede angehören. Denn während der Redner in der 40. Rede zum ersten Mal das Schweigen zu brechen scheint, das er sich auferlegt hatte, ist er sich in der 47. Rede schon klar darüber, dafs, solange er in Prusa weilt, an keine Mufse für ihn zu denken ist. Zwar spricht er auch hier wieder von seinem Vorsatz, zu schweigen;[2]) aber wenn man die Form, in der dies hier geschieht, mit der Einleitung der

1) Or. 40 § 1 *ἐνόμιζον μέν, ὦ ἄνδρες πολῖται, νῦν γοῦν, εἰ καὶ μὴ πρότερον, ἄξειν τὴν ἅπασαν ἡσυχίαν, δεῦρο ἀφικόμενος, καὶ μὴ προσάψεσθαι μήτε ἑκὼν μήτε ἄκων μηδενὸς κοινοῦ πράγματος.*

2) Or. 47 § 8 *εὖ δ' ἴστε, ὥσπερ προειλόμην σιγᾶν, ἀφ' οὗ νῦν ἥκον, οὐκ ἂν ἐφθεγξάμην εἰ μή τι ἀναγκαῖον συμβεβήκει.*

40. Rede vergleicht, so kann man sich leicht überzeugen, dafs jene früher sein mufs. Die 47. Rede setzt voraus, dafs die Bauangelegenheit gegenwärtig die ganze Bürgerschaft in heftige Aufregung versetzt, und handelt von dieser gegenwärtigen Not, während die 40. Rede nur von vergangenen Nöten mit einem Seitenblick auf die Gegenwart berichtet. Die Unruhen, die sich zur Zeit der 40. Rede vorbereiteten und den Redner zu jener Abschweifung veranlafsten, sind inzwischen wirklich zum Ausbruch gekommen, und da die Angelegenheit, als deren geistiger Urheber er unabänderlich in Prusa gilt und deren ganze Verantwortung ihm aufgebürdet wird, seinen Namen in gutem und bösem Sinne auf allen Gassen widerhallen läfst, so bleibt ihm allerdings keine Wahl. Er mufs nochmals versuchen, die öffentliche Meinung in die rechte Bahn zu lenken.

Man darf freilich nicht meinen, dafs Dio unthätig der Entwicklung der Sache zugesehen habe, bis er mit dieser Rede auftrat. Aus verschiedenen Andeutungen der 47. Rede geht unzweideutig hervor, dafs er den Vorsatz: *μὴ προσάψασθαι μήτε ἑκὼν μήτε ἄκων μηδενὸς κοινοῦ πράγματος* längst aufgegeben hatte — denn wie konnten sonst seine Feinde ihn als Tyrannen bezeichnen? — und dafs er besonders in der Bauangelegenheit seinen Einflufs mit solcher Thatkraft geltend gemacht hatte, dafs dieser Einflufs von einigen Widerstrebenden als tyrannischer Druck empfunden wurde. Aber seine Einwirkung nach dieser Seite war durch keine amtliche Stellung gestützt gewesen und durch kein öffentliches Auftreten zum Ausdruck gekommen. Ohne ein Amt zu bekleiden und ohne in Rat oder Volksversammlung aufzutreten, hatte er durch sein persönliches Ansehen die eingetretene Stockung zu heben gesucht. Einen besonders deutlichen Einblick in die augenblickliche Lage giebt § 18.[1]) Dio sagt hier, er wisse nicht, wie ers der Bürgerschaft recht machen solle; wenn er die Angelegenheit tüchtig angreife und zu fördern suche, so treffe ihn der Vorwurf, dafs er tyrannisch vorgehe, die Stadt und die Heiligtümer zerstöre; wenn er sich hingegen nicht um die Sache kümmere, um nicht zum Stein des

1) Or. 47 § 18 *πλὴν ὅ γε ἠξίωσα, συμβουλεύσατέ μοι. ὡς ἐγὼ βουλόμενος ὑμῖν ἀρέσκειν πάντα τρόπον ἀπορῶ. νῦν γὰρ ἐὰν ἅπτωμαι τοῦ πράγματος καὶ σπουδάζω γίγνεσθαι τὸ ἔργον, τυραννεῖν μέ φασί τινες καὶ κατασκάπτειν τὴν πόλιν καὶ τὰ ἱερὰ πάντα. δῆλον γὰρ ὅτι ἐνέπρησα τὸν νεὼν τοῦ Διός — —. ἐὰν δὲ τὴν ἡσυχίαν ἄγω, μὴ βουλόμενος μηδένα στενοχωρεῖν μηδὲ προσκρούειν μηδενί, βοᾶτε ὑμεῖς, Γιγνέσθω τὸ ἔργον ἢ καθαιρείσθω· τὸ γεγονός· ὥσπερ ἐμοὶ τοῦτο προσφέροντες καὶ ὀνειδίζοντες.*

Anstofses zu werden, so sei man wiederum nicht zufrieden, sondern fordere stürmisch den Fortgang der Arbeit oder die Wiederabtragung des bisher fertiggestellten. Nichts kann gewisser sein, als dafs die Behauptung im ersten Teil dieser Alternative die zuletzt und ganz kürzlich gemachte Erfahrung des Redners ausspricht, während der zweite Teil auf die erste Zeit nach der Rückkehr aus Rom zu beziehen ist. Es wird nicht nötig sein auch die übrigen Stellen der Rede herzuzählen, welche beweisen, dafs Dio vor derselben eifrig für die Sache thätig gewesen ist. Ich verweise nur noch auf *ἡγεμόνας θεραπεύειν* in § 21 und auf die erste Hälfte von § 23.

Welcher Art waren nun diese Bemühungen Dios? Teils suchte er säumige Zahler zur Erfüllung ihrer Verpflichtungen zu bewegen, teils zwischen diesen und dem Proconsul zu vermitteln, indem er ihn einerseits abhielt gegen Unvermögende mit Strenge vorzugehen, andererseits vielleicht gegen bösen Willen zu Hilfe rief, teils scheint er auch gegen Unordnungen, die in der Rechnungsführung und Verwendung der Baugelder vorgekommen waren, eingeschritten zu sein. Das letztere scheint aus § 19 hervorzugehen.[1]) Diese Thätigkeit Dios mufste natürlich die Gegenpartei um so mehr aufbringen, je erfolgreicher sie war. Sie beriefen sich besonders auf das illegale eines solchen Einflusses, der ohne amtliche Stellung in den wichtigsten Dingen den Ausschlag gebe. Wie früher die Niederlegung der Schmiedewerkstatt, so scheint jetzt die Verlegung von *ἱερά* und *μνήματα* das Schlagwort gebildet zu haben. Auch scheint man versucht zu haben, Dios Eifer für die Säulenhalle als Ausflufs persönlicher Eitelkeit und Ruhmbegierde hinzustellen.[2]) Man wird endlich nicht verfehlt haben, auf Dios rednerische *δεινότης* hinzuweisen, die als Irrlicht die Bürgerschaft in den Sumpf hineingelockt habe und immer tiefer hinein locken werde.

Dies dürften etwa die Voraussetzungen für das Verständnis der 47. Rede sein. Die Kunst des Redners zeigt sich darin, dafs er die Vorstellung irgendwelcher *δεινότης*, durch die er auf die Gemüter einwirken könnte, völlig fernzuhalten weifs. Er giebt sich sogar den

---

1) Or. 47 § 19 *καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ⟨οὐδὲν ἐρῶ⟩, οὐδὲ ἂν ᾖ τις ἔργον πεποιηκώς, ὑπὲρ οὗ λόγον μὴ δέδωκεν, οὐδ' ἂν ἔτι ποιῶν καὶ χρήματα λαμβάνων ἀεὶ παρὰ τῶν κατ' ἔτος ἀρχόντων, ὥσπερ εἰς τὸν ἄπληστον πίθον τάδε ληψόμενος, οὐδὲ ἂν ἄλλο τι γίγνηται.*

2) Or. 47 § 17 *τί γάρ ἐμοὶ τῆς ἐνθάδε στοᾶς; ὥσπερ οὐκ ἔχοντά με, ὅποι βούλομαι περιπατεῖν, τὴν Ποικίλην Ἀθήνησι* u. s. w. *ἢ μόνον ἕξοντά με καὶ περιπατήσοντα, τῶν δὲ ἄλλων οὐδένα πολιτῶν.*

Anschein völliger Absichtslosigkeit. Er will garnichts erreichen, er will nur das Volk fragen, was es eigentlich von ihm verlangt. Immer wieder betont er, dafs er kein selbstsüchtiges Interesse an der Vollendung der Säulenhalle habe, dafs ihm auch wenig daran gelegen sei, in Prusa seinen Willen durchzusetzen. Die Gründe, die zur Empfehlung des Unternehmens dienen können, werden zwar vorgebracht; aber jedesmal wird ihnen zur scheinbaren Abschwächung ein Ausdruck persönlicher Gleichgültigkeit hinterhergeschickt, der ihre Wirkung noch verstärkt. Während die Widersacher ihn als einen Mann geschildert hatten, der um jeden Preis seinen Kopf durchsetzen wolle und wie ein Tyrann in Prusa schalte, nimmt er hier den Standpunkt ein, dafs man Niemand zu seinem Glücke zwingen dürfe. Die Widersacher sorgen eigentlich am besten für sein Wohl, wenn sie ihn verhindern wollen, sich mit den städtischen Dingen zu befassen.[1]) Sein bester Freund könnte nicht besser für ihn sorgen. Wenn Prusa ihn nicht braucht, er braucht Prusa sicherlich nicht. Er kann nur froh sein, wenn sein Opfer nicht mehr angenommen und er dadurch von der Qual erlöst wird, die jedem Philosophen das Leben in der Vaterstadt bereitet. Ihm steht die weite Welt offen; überall winkt ihm Ruhm, Ehre, Freiheit. Fröhlich wird er von dannen ziehen und den Staub von seinen Füfsen schütteln.

Wir müssen immer im Auge behalten, dafs der Hauptzweck der Rede die Umstimmung des Volkes in der Bauangelegenheit ist. Dieser Zweck wird erreicht, obgleich oder vielmehr weil der Redner nicht mit voller Entschiedenheit für den Bau eintritt. Denn die Thatsache des Erfolges ist durch die Worte § 20 *μή μοι νομίζετε χαρίζεσθαι περὶ τῆς στοᾶς ἐπιβοῶντες* bezeugt. Obgleich oder vielmehr weil er mit keinem Worte seiner Verdienste um die Stadt gedenkt, wird das Volk desto lebhafter an sie erinnert, wird sich seiner Undankbarkeit bewufst und von dem Wunsche erfüllt, sie wieder gut zu machen. Dio entwaffnet die Gegner, indem er selbst die Waffen wegwirft, und das verblüffte Volk kann nur wünschen, dafs er sie wieder aufnehmen möchte, da ihm nun erst klar wird, dafs Dios Kampf für eine gute Sache gekämpft wurde. Es ist ungeheuer schwer, eine so im lebendigen Augenblick wurzelnde Rede ohne Einzelinterpretation erschöpfend zu charakterisiren. Ich wenigstens bin mir bewufst, den Reiz des Ethos nur zum kleinsten Teile schildern zu können. Die Schwierigkeit wird noch

1) Zum folgenden vgl. § 20. 21.

besonders durch die zwanglose Form der Mitteilung erhöht, die es völlig unmöglich macht, eine Disposition, wie sie der schulgerechten Rede zukommt, nachzuweisen. So spricht der Freund zum Freunde, der ihn durch Undank gekränkt hat, wenn er ohne offenen Vorwurf ihm seinen Fehler zum Bewufstsein bringen will. Es ist vor allem die überzeugende Wahrheit des Ethos, die, ohne demosthenischer oder lysianischer Rabulistik zu bedürfen, in dieser Rede ihre Macht bewährt; und die kluge Berechnung des Wirksamen ist in diese Wahrheit des Ethos so völlig aufgehoben und mit ihr verschmolzen, dafs man nirgends durch aufdringliche Absichtlichkeit verstimmt wird. Lebensklugheit und Lauterkeit der Gesinnung stehen hier nicht mehr in Widerstreit. Der Erfolg der Rede war jedenfalls der, dafs Dio von Seiten des Volkes eine Vertrauenskundgebung empfing, die ihn ermächtigte und bestimmte, seine Abreise von Prusa vorläufig noch zu verschieben und auch weiterhin für die Förderung der Bauangelegenheit zu sorgen.

Jedenfalls ist es ein späterer Zeitpunkt, auf den sich die Erwähnung derselben in der 48. Rede bezieht. Diese während der Anwesenheit des Proconsuls Varenus in Prusa gehaltene Ansprache setze ich aus später zu entwickelnden Gründen in den Sommer des Jahres 102. Das Bild, welches wir durch Dios ziemlich kurze Erwähnung von dem Stande der Angelegenheit erhalten, ist ein von dem vorigen wesentlich verschiedenes. Dio setzt nunmehr bei dem Volke den Wunsch voraus, dafs die Arbeit fortschreiten möchte. Die Opposition war inzwischen verstummt. Statt dessen scheint das Volk nun auf die säumigen Zahler erbittert und gewillt durch Klage beim Proconsul die Zahlungen zu erzwingen. Dio rät hiervon aufs entschiedenste ab.[1]) Es wird nicht nötig sein, die Sache bei der römischen Regierung anhängig zu machen, ein Schritt, der viel Bedenkliches hat und nur im äufsersten Notfall gethan werden dürfte. Dio glaubt dem Volk die beruhigende Versicherung geben zu dürfen, dafs ohne solche gewaltsamen Schritte die Sache bald ins rechte Fahrwasser kommen, die Zahlungen geleistet und die Arbeit wieder aufgenommen werden dürfte.[2]) Auch ihm selbst war es noch immer nicht möglich geworden, seine Schuld abzutragen. Er deutet an, dafs man ihm um seiner sonstigen Verdienste willen gern die Schuld erlassen hätte, erklärt aber, dafs es ihm fern liege von dieser

1) Or. 48 § 3 verglichen mit § 9—11.

2) Or. 48 § 11 *ἀλλ' ἴσως ἐδυσχεράνατε ὅτι οὐκ ἐγένετο τὸ ἔργον. γίγνεται καὶ σφόδρα ἔσται ταχέως, μάλιστα τούτων προθυμουμένων καὶ σπουδαζόντων, ἐὰν ἑκόντι διδῶσιν· οὐδὲ γὰρ ἄκοντες ὑμῖν ὑπέσχοντο.*

Nachsicht Gebrauch zu machen. Was dem einen recht ist, ist dem andern billig.[1]) Er denkt nicht daran, sich seiner Verpflichtung zu entziehen. Dies ist die letzte Spur der Bauangelegenheit in der dionischen Sammlung. Erst viel später, zur Zeit der bithynischen Statthalterschaft des Plinius, wird noch einmal ein Schlaglicht durch eine zufällig erhaltene Nachricht auf sie geworfen.

Eines der hauptsächlichsten Documente für die Bauangelegenheit bildete die 40. Rede, die sie nicht zum Hauptgegenstande hat, sondern, wie auch die Ergebnisse der römischen Gesandtschaft, nur gelegentlich in der Einleitung berührt. Hauptgegenstand dieser Rede ist vielmehr eine andere Angelegenheit, deren Besprechung sich hier am besten anschliefsen wird, der Streit Prusas mit dem benachbarten Apameia. Leider wissen wir über den Gegenstand des Streites so gut wie garnichts. Weder die in Prusa gehaltene 40. Rede noch die in derselben Sache zu Apameia gehaltene 41. Rede spricht sich darüber mit hinreichender Deutlichkeit aus. Immerhin ist das, was diese Reden lehren, so bezeichnend für den Redner, dafs wir die Angelegenheit nicht übergehen dürfen. Apameia, das alte Myrlea, war die nächste Nachbarin von Prusa. Das Gebiet von Apameia schlofs sich nach Norden unmittelbar an das Gebiet von Prusa an. Statt seines ursprünglichen Namens Myrleia hatte es von Prusias, des Zelas Sohn, nach der Gattin desselben, den Namen Apameia erhalten. Von Augustus war eine römische Bürgercolonie nach Apameia entsandt worden,[2]) das also zu den rechtlich bevorzugten Städten Bithyniens gehörte. Die nahe Nachbarschaft der beiden Städte hatte natürlich zur Folge, dafs sie in öffentlichen und privaten Angelegenheiten in mannichfache teils freundliche, teils feindselige Berührung traten. Dio schildert uns sehr anschaulich, wie die beiden Städte gegenseitig auf einander angewiesen waren. Da Prusa durch das apamensische Gebiet vom Meere getrennt war, so sah es sich für seinen Fernverkehr auf die Benutzung des Hafens und der Fahrzeuge von Apameia angewiesen. Andererseits bezogen die Apamenser ihr gesamtes Bauholz (*ὕλη*) von Prusa. Denn hieran werden die südlich von Prusa aufsteigenden Höhen des Olympos reich gewesen sein. Zu den Geschäftsverbindungen, die durch diese Verhältnisse sich von selbst in gröfster Mannichfaltigkeit ergaben, gesellten sich naturgemäfs im Lauf der Zeit auch menschliche Berührungen jeder Art. Die Jugend

1) Ebd. *διὰ τί δὲ παρὰ τούτων μὲν ἀπαιτεῖτε, παρ' ἐμοῦ δὲ οὐκ ἀπαιτεῖτε;*
2) Bull. hell. V 122.

von Apameia und Prusa fand sich zu gemeinsamem Unterricht in den gleichen Hörsälen zusammen, mochte nun im einzelnen Falle Apameia oder Prusa im glücklichen Besitze eines Professors der Philologie oder der Redekunst oder der Philosophie sein, der auch auf die Nachbarstadt seine Anziehungskraft ausübte. Dauernde Bande zwischen den Bürgerschaften der beiden Städte knüpften sich durch Verschwägerung und Blutsverwandtschaft. Häufig kam man bei religiösen Festen und bei Schaustellungen aller Art zusammen. Viele Bürger der einen Stadt besafsen Bürgerrecht auch in der andern. Gerade die angesehensten Persönlichkeiten Prusas, die um irgendwelcher Verdienste willen das römische Bürgerrecht erhalten hatten, waren dadurch auch Bürger von Apameia geworden. Selbst das war kein seltener Fall, dafs ein Bürger der einen Stadt auch in der andern Sitz und Stimme im Stadtrat erlangte und städtische Ämter bekleidete.

Je mehr also zwischen Prusa und Apameia eine Gemeinsamkeit und vielfache Verflechtung öffentlicher und privater Lebensbeziehungen stattfand, desto unerträglichere Zustände mufsten durch einen Hader herbeigeführt werden, der nach der Weise dieser Menschen, deren Herzen vom lebendigsten communalen Patriotismus erfüllt waren, selbst die intimsten Beziehungen von Freunden und Verwandten vergiftete. Im Jahre 101, als Dio die beiden Ansprachen hielt, aus denen uns die Kenntnis der Sache fliefst, hatte der Streit schon mehrere Jahre gedauert und es bot sich nun endlich eine Aussicht auf Beilegung der Zwistigkeiten. Wie schon bemerkt, fehlt es leider an genauen und ausdrücklichen Angaben über Ursachen und Gegenstand des Streites. Nur soviel geht aus Dios Andeutungen hervor, dafs es sich um Geldeswert (*χρήματα*), vielleicht auch um Besitzrechte an Grund und Boden handelte. Dies darf man wohl aus der rhetorischen Frage 40 § 30 schliefsen, ob eine Summe Geldes oder ein Streifen Landes so wertvoll sein könne, dafs ein Verständiger Ruhe und Frieden seines täglichen Lebens dafür hingeben möchte. An einer andern Stelle werden die Streitpunkte als *ζητήματα* bezeichnet.[1]) Es ist deutlich, dafs es sich um verwickelte Rechtsfragen handelte, die teils Grenzstreitigkeiten, teils solche Abgaben betreffen mochten, die Prusa an Apameia für regelmäfsige Benutzung seiner Verkehrsmittel und Hafenanlagen zu entrichten hatte. Wie viele Jahre die unerfreulichen Zustände bereits gewährt hatten, als Dio die erwähnten Ansprachen hielt, geht daraus hervor,

1) Or. 41 § 8.

dafs er der Einladung der Apamenser, die er alsbald nach seiner Rückkehr aus der Verbannung erhielt, nicht folgen zu dürfen glaubte.[1]) Schon damals war also das Verhältnis zwischen Prusa und Apameia ein solches, dafs ein prusanischer Bürger mit der Nachbarstadt keine Gemeinschaft pflegen konnte, ohne sich unbeliebt zu machen und in den Verdacht mangelnder Vaterlandsliebe zu kommen. Dio würde an sich der ehrenvollen Einladung gewifs gern gefolgt sein, die der Beglückwünschung zu seiner Restitution beigefügt wurde. Denn, wie viele seiner Mitbürger, war auch er seit vielen Jahren, ja von Geburt und Väterzeiten her, durch mannichfache Beziehungen mit Apameia verknüpft. Wir dürfen annehmen, dafs die Schilderung dieser Beziehungen, die in der 41. Rede gegeben wird, von lückenloser Vollständigkeit ist.[2]) Denn da es dem Redner hier darauf ankommt, seinen Zuhörern das Gefühl zu nehmen, als ob ein Prusaner im Interesse Prusas zu ihnen redete, wird er sich nach den Regeln der Kunst keine Thatsache haben entgehen lassen, die seine Zugehörigkeit zu Apameia zu beleuchten geeignet war.

Zunächst gehörte Dio zu den Bürgern Prusas, die auch in Apameia Bürgerrecht besafsen. Er mufs das Ehrenbürgerrecht von Apameia schon vor seiner Rückkehr aus der Verbannung erhalten haben, da bei dieser Gelegenheit nicht von der Verleihung desselben, sondern nur von einem Glückwunschschreiben und einer Einladung die Rede ist. Wäre ihm das Bürgerrecht von Apameia bei dieser Gelegenheit zuteil geworden, so hätte diese Thatsache um ihres gröfseren Gewichtes willen viel eher als Glückwunsch und Einladung erwähnt werden müssen. Aber auch in den folgenden Jahren, die bis zum Zeitpunkt der 41. Rede verstrichen, kann die Ernennung wegen der nunmehr obschwebenden Feindseligkeit der Städte nicht mehr erfolgt sein. Vermutlich gehört dieselbe schon der Zeit vor der Verbannung an. Schon der Grofsvater Dios mütterlicherseits samt seiner Tochter, der Mutter Dios, hatte von dem damals regierenden Kaiser zugleich das römische Bürgerrecht und das Bürgerrecht von Apameia erhalten.[3]) Dios Vater Pasikrates war ebenfalls von der Gemeinde mit dem Ehrenbürgerrecht beschenkt worden. Wenn freilich Dio hieraus folgert, dafs er selbst *καὶ χάριτι καὶ γένει* Bürger von Apameia sei, so ist dies eine rhetorische Zuspitzung

1) Or. 40 § 16. 2) Or. 41 § 1—6.

3) Or. 41 § 6 *ὁ μὲν γὰρ πάππος ὁ ἐμὸς μετὰ τῆς μητρὸς τῆς ἐμῆς παρὰ τοῦ τότε αὐτοκράτορος φίλου ὄντος ἅμα τῆς Ῥωμαίων πολιτείας καὶ τῆς ὑμετέρας ἔτυχεν, ὁ δὲ πατὴρ παρ' ὑμῶν.*

des Sachverhaltes, durch die man sich nicht beirren lassen darf. Denn natürlich war das Bürgerrecht des Pasikrates ein rein persönliches, das sich nicht ohne weiteres auf seinen Sohn vererbte, wie aus Dios ausdrücklicher Bemerkung, dafs es ihm von neuem verliehen wurde, hervorgeht.[1]) Die weitere Behauptung Dios, dafs Apameia mit gröfserem Rechte als Prusa von seinen Kindern als ihre eigentliche Heimat betrachtet werde und dafs dies ein neues Band sei, das ihn an Apameia binde, ist oben dahin zu deuten versucht worden, dafs Dios Familie während der Jahre seiner Verbannung in Apameia ihren Wohnsitz gehabt hatte. Vielleicht waren auch Dios Töchter dort vermählt. So würden die Worte: *πολὺ δὲ ἥδιον τὸν πατέρα τοῖς παισὶ συνέπεσθαι* noch an Bedeutung gewinnen. Wenn nämlich in dem Augenblick, wo diese Worte gesprochen wurden, noch irgendwelche Kinder Dios in Apameia ihren Wohnsitz hatten, so kann das „Folgen" im eigentlichen Sinne verstanden werden, während man andernfalls den Ausdruck in übertragenem Sinne verstehen und dahin deuten müfste, dafs Dio sich umsomehr als Bürger von Apameia betrachte, weil es auch die Heimat seiner Kinder sei.

Trotz dieser Beziehungen also hatte Dio geglaubt, aus Rücksicht auf seine Vaterstadt der Einladung der Apamenser nicht folgen zu dürfen. Dies hatte natürlich in Apameia verstimmend gewirkt, wie Dio in der 40. Rede ausdrücklich hervorhebt.[2]) Auch in der 41. Rede setzt er voraus, dafs ihm ein Teil der Hörer nicht freundlich gesonnen ist.[3]) Man hatte eben die Ablehnung jener Einladung als eine entschiedene Parteinahme des Redners in dem Streit der Städte gedeutet. Mit Unrecht! Denn so wenig sich auch Dio berechtigt geglaubt hatte, mit der verfeindeten Nachbarstadt nach eigenem Belieben die alte Freundschaft weiter zu pflegen,[4]) so wenig hatte er sich andererseits bereit finden lassen, in der schwebenden Streitsache vom einseitig prusanischen Standpunkt aus Partei zu nehmen.[5]) In Prusa herrschte dazumal eine gereizte und erbitterte Stimmung gegen Apameia, die ihm über das rechte Mafs hinauszugehen schien. Er nahm sich von vornherein vor, bei gegebener

1) Vgl. meine Erörterung im zweiten Kapitel S. 123.

2) Or. 40 § 17 *ὅθεν ὑφεωρῶντό με καὶ δυσχερῶς εἶχον.*

3) Or. 41 § 2 *τὸ δὲ εἶναί τινας, ὡς ἂν ἐν δήμῳ, τῶν ἐνθάδε ἐμοὶ σχεδὸν μὴ σφόδρα ἡδομένους οὐκ ἂν θαυμάσαιμι διὰ τὴν τῶν πόλεων φιλοτιμίαν.*

4) Or. 40 § 16 *ἀλλ' ὅμως οὐχ ὑπέμενον φιλανθρωπεύεσθαι κατ' ἐμαυτόν, ἀλλὰ κοινῇ μεθ' ὑμῶν αὐτοῖς ἐβουλόμην γενέσθαι φίλος.*

5) Hierfür und zum folgenden vgl. or. 41 § 7. 8.

Gelegenheit seinen Einflufs zur Herbeiführung eines gütlichen Vergleiches zu benutzen. Er scheint eingesehen zu haben, dafs das Recht nicht durchaus und in jeder Hinsicht auf der Seite Prusas war und dafs auch die Prusaner würden Zugeständnisse zu machen haben, um eine dauernde Befriedigung beider Parteien und eine Wiederkehr der früheren freundnachbarlichen Zustände zu ermöglichen. Hiermit fand er natürlich in Prusa zunächst wenig Anklang. Seine häufig wiederholten Mahnungen zu entgegenkommender Nachgiebigkeit waren Samenkörner, die auf unfruchtbaren Boden fielen. Man suchte ihn vielmehr auf jede Weise zu bestimmen, dafs er durch seinen Einflufs in Rom eine Entscheidung der Streitsache im Sinne der prusanischen Forderungen herbeiführen möchte. Es gehörte also auch diese Angelegenheit zu denjenigen, deren endgiltige erwünschte Erledigung von Dios römischer Gesandtschaftsreise erwartet wurde. Aber Dio erwies sich in diesem Punkte ganz unzugänglich. Er wies mit Entschiedenheit das Ansinnen zurück, die Entscheidung des Streites durch Eingreifen der römischen Regierung herbeizuführen und machte dadurch nicht etwa nur seinen apamensischen Beziehungen ein Zugeständnis, sondern glaubte durchaus im wohlverstandenen Interesse auch Prusas zu handeln. Er verhehlte sich nicht, dafs eine durch die römische Reichsregierung in einseitiger Weise getroffene Entscheidung eine Fortdauer der feindseligen Stimmung zur Folge haben müfste. Sehr bezeichnend äufsert sich Dio über sein Verhalten in dieser Angelegenheit or. 41 § 7. Er schildert, wie man in Prusa gar zu gern gesehen hätte, dafs er die Angelegenheit in die Hand nähme und sich doch scheute, ihn gegen seinen Willen damit zu belästigen. Nur durch Ehrungen, die man ihm decretirte, suchte man ihn den Wünschen der Stadt geneigt zu machen. Er aber, der sonst jede Mühwaltung im Interesse Prusas gern übernommen hätte, blieb in diesem einen Punkte unzugänglich. Was man von Dio erwartete, war dafs er seinen Einflufs in Rom aufbieten würde, um eine Prusa günstige Entscheidung der römischen Regierung herbeizuführen. Er sollte persönlich seine einflufsreichen Freunde in Rom bearbeiten. Dio giebt selbst zu, dafs er wohl im Stande gewesen wäre, auf diesem Wege etwas zu erreichen. Auch scheute er nicht die Reise nach Rom, die er ja ohnehin aus andern Gründen unternehmen mufste,[1]) sondern lediglich

1) Der obigen Darstellung ist die Conjectur von Reiske *ὅποι ἔδει* statt des überlieferten *ὁπότε δεῖ* zugrunde gelegt. Dio redet von einem längst vergangenen Stadium der Angelegenheit. Nicht dafs er jetzt nach Rom gehen mufs, sondern dafs er es damals mufste, kann für seine Beweisführung in Betracht kommen.

der Wunsch eine wirkliche Versöhnung herbeizuführen, bestimmte ihn zu seinem ablehnenden Verhalten. Erwägt man, dafs die 40. und folglich auch die 41. Rede nicht lange nach der Gesandtschaftsreise des Jahres 100 gehalten sind, so kann man nicht zweifeln, dafs mit der ohnehin notwendigen Romreise, von der Dio redet, eben diese Gesandtschaftsreise gemeint ist und dafs man eben bei dieser Gelegenheit Dios Eingreifen in die apamensische Angelegenheit gewünscht und erwartet hatte.

Schon vor der Gesandtschaftsreise war Dio in Prusa zu wiederholten Malen in Sachen des Streites mit Apameia aufgetreten und hatte seine Mitbürger versöhnlich zu stimmen gesucht.[1]) Aber seine Bemühungen waren erfolglos geblieben. Von Apameia aus hatten sich schon in dem Jahre vor der 40. Rede die leitenden Männer an Dio gewandt, um durch seine Vermittlung einen Ausgleich herbeizuführen. Aber Dio hatte damals die Vermittlerrolle abgelehnt, vermutlich weil zu dieser Zeit gegen ihn selbst in Prusa eine gereizte Stimmung herrschte, sodafs er befürchten mufste, durch seine Einmischung die Angelegenheit mehr zu hemmen als zu fördern. Es ist zweifelhaft, ob dieser erste Ausgleichsversuch der Apamenser in die Zeit vor oder nach Dios Gesandtschaftsreise zu setzen ist. Ich halte das letztere für wahrscheinlicher. Denn erst nach der Gesandtschaftsreise scheinen die Feinde Dios die Oberhand bekommen zu haben und die Stimmung der Bürgerschaft eine für ihn ungünstige Wendung genommen zu haben. Die Ergebnisse der Gesandtschaft, die hinter den hochgespannten Erwartungen zurückgeblieben waren, mochten bei dieser Stimmungsänderung eine Hauptrolle gespielt haben. Auch die Bauangelegenheit hatte wohl erst nach der Gesandtschaftsreise zu den schlimmsten Verdriefslichkeiten geführt. Auch sagt uns Dio, dafs er nach der Gesandtschaftsreise den Entschlufs gefafst hatte, sich jeder Einmischung in die öffentlichen Angelegenheiten zu enthalten. Dazu stimmt sein ablehnendes Verhalten gegenüber den Anträgen der Apamenser. Da wir mit der 40. Rede aus früher erörterten Gründen nicht weiter hinabgehen können als bis zum Jahre 101, so werden die „vorjährigen“ Ausgleichsverhandlungen noch dem Herbst des Jahres 100 angehört haben.

Die erneuten Ausgleichsverhandlungen scheinen wieder von Apa-

---

Wenn durch diese Erwägung *ἔδει* gefordert wird, so ist andererseits *ὅποι* nötig, weil *ἀπιέναι* der Zielangabe bedarf, um nicht dauernde Entfernung aus Prusa, sondern eine auf Zeit zu bestimmtem Zweck unternommene Reise zu bezeichnen.

1) Or. 40 § 16 *ὅτι καὶ τούτου τοῦ πράγματος ἐγὼ πρότερος ἡψάμην καὶ πολλοὺς εἶπον ἐνθάδε λόγους ὑπὲρ ὁμονοίας.*

meia angeregt worden zu sein. Denn aus den Worten or. 40 § 18 *ἐπεὶ καὶ πέρυσι τοὺς λόγους τούτους πρὸς ἐμὲ ἔλεγον οἱ προεστῶτες αὐτῶν* darf man wohl herauslesen, dafs dieselben Vorschläge der Apamenser, die sie schon vor einem Jahre dem Redner gemacht hatten, auch jetzt die Basis der Verhandlung bildeten. Dasselbe ergiebt sich aus dem *προθυμότεροι γεγόνασι πρὸς ὑμᾶς* in § 17. Diesmal hatten sie sich nicht an Dio, sondern an die officiellen Vertreter des prusanischen Gemeinwesens gewandt und diese hatten sich entgegenkommend gezeigt. Der Gegenstand war auf die Tagesordnung der Volksversammlung gesetzt worden. Es lag ein Antrag vor, der offenbar eine versöhnliche Tendenz verfolgte, wahrscheinlich die Absendung einer Gesandtschaft nach Apameia zur Führung der Ausgleichsverhandlungen forderte. Die Männer in Prusa, die die Sache in die Hand genommen hatten, wollten sich natürlich Dios gewichtige Unterstützung nicht entgehen lassen. Da seine Beziehungen zu Apameia bekannt und seine frühere Thätigkeit in der Sache unvergessen waren, so erschien er besonders geeignet, in der Volksversammlung die Sache zu vertreten und als Unterhändler nach Apameia zu gehen. Deshalb war in der Volksversammlung der Antrag gestellt und angenommen worden, Dio zu der Verhandlung einzuladen. Nur ungern hat sich Dio bereit finden lassen, aus seiner Zurückgezogenheit hervorzutreten. Die 40. Rede ist es, mit der er jenen versöhnlichen Antrag in der Volksversammlung unterstützt, die 41. hat er vor dem Rat von Apameia als Mitglied der prusanischen Gesandtschaft gehalten.

In der 40. Rede tritt uns Dio zum ersten Male als Friedensprediger entgegen. Dieselben Gedanken kehren auch in der 41. und zum Teil in der 38., 39. und 48. Rede wieder. Die philosophisch-religiöse Verherrlichung von Friede und Eintracht ist einer der hervorstechendsten Züge in dem Bilde Dios, wie es sich in der dritten Periode darstellt. Es wird einem beim Lesen dieser Friedenspredigten besonders anschaulich, dafs Dio, auch wo er in bürgerlichen Angelegenheiten auftrat, in den Augen seiner Hörer stets der Philosoph blieb und als solcher mit einer höheren, gewissermafsen geistlichen Autorität umkleidet war. Der Philosophenberuf blieb trotz aller Anfeindungen ein ehrwürdiger, wie etwa heutzutage der Pfaffenhafs freigeistiger Kreise dem geistlichen Berufe seine Ehrwürdigkeit nicht rauben kann. Man fand es ganz in der Ordnung, dafs der Philosoph, wenn er in Rat oder Volksversammlung auftrat, nicht nur im Sinne der gewöhnlichen praktischen Zweckmäfsigkeit, sondern im Sinne der idealen Forderungen seines

Dogma sprach. Die Friedenspredigten Dios, deren Ton die Hörer zum Teil so berühren mufste, wie wenn heute jemand in einer politischen Versammlung den Ton kirchlicher Predigt anschlagen wollte, sind nur geschichtlich verständlich, wenn die Empfänglichkeit für die ideale Gedankenrichtung der Philosophie weit verbreitet war. Sie war in der That, mögen wir noch so gering von ihr denken, in der Cultur dieser Zeit die erhebende und heiligende Macht, die den rücksichtslosen Kampf der Selbstsucht sänftigen und befrieden konnte. Darum hält es Dio als Philosoph für seine oberste und heiligste Berufspflicht Frieden zu stiften, mag er nun die Grenz- und Rangstreitigkeiten benachbarter Städte auszugleichen suchen oder im Innern einer Gemeinde die socialen Gegensätze zu versöhnen streben. Erst in der dritten Periode tritt diese Tendenz in seinen Reden hervor. Während der Exilszeit trägt seine Ethik einen individualistischen Charakter. Er mahnt den einzelnen Menschen zur Einkehr in sich selbst, zum Nachdenken über seine sittliche Aufgabe. Er sucht die Leidenschaften zu bekämpfen, die die Gesundheit der einzelnen Menschenseele gefährden. In der dritten Periode erweitert und steigert sich ihm die Individualethik zur politischen und socialen Ethik. Es ist leicht verständlich, wie diese Entwicklung durch seine veränderte Lebenslage hervorgerufen wurde. Durch seine Restitution war er wieder in die Lage versetzt, in die politischen Verhältnisse seiner Vaterstadt und anderer bithynischer Städte thätig einzugreifen. Es war natürlich, dafs dies seinen Horizont erweiterte und dafs er seine sittlichen Forderungen nunmehr auf die staatlichen und gesellschaftlichen Zustände übertrug, die auch die Sittlichkeit des einzelnen mitbedingen. Diese Gedankenrichtung ist in den Werken der dritten Epoche die vorherrschende. Sie ist nicht auf die bithynischen Reden beschränkt, diese Denkmäler seiner praktisch-politischen Wirksamkeit; sie beherrscht nicht minder die Alexandrina, die tarsischen Reden, den Euboicus. In höchster Steigerung endlich tritt sie uns in den Reden vom Königtum entgegen, die das Bild des idealen Weltbeherrschers zu zeichnen suchen. Früher waren es ἰδιῶται, denen er als Gewissensrat diente, jetzt δῆμοι und βασιλεῖς.

Es ist richtig, dafs Dio auch mit Gründen praktischer Nützlichkeit zu Friede und Versöhnung rät. Er durfte als politischer Redner den Boden der concreten Wirklichkeit nicht ganz verlassen. Aber es finden sich auch Gedankengänge in seinen Versöhnungsreden, die ganz aus dem Stil der politischen Rede herausfallen und einen weihevoll erbaulichen Ton anschlagen. Der Art sind namentlich die Schlufspartieen

von or. 40 § 35—41 und von or. 48 § 14—16, ähnlich auch or. 38 § 11. In all diesen Stellen wird die Liebe und Eintracht mit religiös-philosophischer Begeisterung als das göttliche Weltprinzip gefeiert, das den geordneten Fortbestand der Welt verbürgt. Ihm fügen sich willig die Mächte des Universums. Die göttlichen Gestirne kennen keine Zwietracht. Friedlich fügt sich ein jedes in die Ordnung des Ganzen. Auch der gesetzmäfsige Stoffwechsel der Elemente, durch den sie aus dem Feueräther hervorgehen und in den Feueräther zurückkehren, ist von Liebe und Eintracht beherrscht. Wenn ein anderes Element aufser dem Äther sich widerrechtlich auszudehnen strebte, so würde Untergang die Folge sein. Auch im Tierleben beobachten wir vielfach eine Friedlichkeit und Verträglichkeit, die die Menschen zu beschämen geeignet ist. Die Vögel bauen ihre Nester nahe bei einander, ohne über das Futter in Streit zu geraten; die Ameisen aus benachbarten Ameisenhaufen, die sich aus derselben Tenne Körner holen, gehen sich höflich aus dem Wege; ja sie helfen sich oft bei ihrer Arbeit; mehrere Bienenschwärme, die auf derselben Wiese Honig sammeln, geraten nicht unter einander in Streit; Rinder und Rosse vermischen sich friedlich auf der Weide, sodafs aus zwei Herden anscheinend eine wird, desgleichen Schafe und Ziegen. Kurz die ganze elementare und animalische Natur zeigt sich einträchtig und verträglich; nur der Mensch ist der ewige Friedensstörer.

Derartige Gedankengänge wenden sich nicht, wie es der politischen Rede zukommt, an den praktischen Verstand, sondern an das religiöse Gefühl, mit dem der Gebildete dieser Zeit das Naturleben betrachtet. Dio redet als Philosoph mit einer fast priesterlichen Salbung. Er schlägt einen Ton an, der von den Vorträgen der Exilszeit stark absticht, aber in den grofsen ἐπιδείξεις der dritten Periode zahlreiche Parallelen hat. Er darf als eines der sichersten Merkmale der dritten Periode angesehen werden.

Für die richtige Beurteilung von Dios politischer Thätigkeit in Bithynien sind diese Stellen wichtig. „Wozu wäre denn mein Aufenthalt in Prusa nütze," ruft er in der 48. Rede aus, „wenn ich euch nicht zum Frieden willig machte, stets nach besten Kräften durch meine Rede Eintracht und Liebe beförderte, Hafs, Streit und thörichte Eifersucht auf jegliche Art bekämpfte." In der 49. Rede wird ausführlich der staatsmännische Beruf der Philosophen erwiesen: *τοῦ γε ὄντως φιλοσόφου τὸ ἔργον οὐχ ἕτερόν ἐστιν ἢ ἀρχὴ ἀνθρώπων.* Die Herstellung des socialen Friedens ist aber die höchste Leistung des Staatsmannes.

Wenn der Philosoph zu dieser Leistung sich unfähig erwiese, dann bliebe überhaupt keine Hoffnung mehr.[1]) Aus diesen Äufserungen geht hervor, dafs Dio in seiner Eigenschaft als Philosoph eine besondere Autorität auch in politischen Angelegenheiten beanspruchte. Seine philosophische und politische Thätigkeit sollen nach seiner eigenen Auffassung nicht getrennt neben einander hergehen, sondern seine Politik will er als die richtige Bewährung seines Philosophenberufes angesehen wissen. Er hätte diesen Anspruch nicht erheben können, wenn er dabei nicht auf wenigstens teilweise Anerkennung von Seiten seiner Hörer hätte rechnen können.

Wie in den inneren Angelegenheiten von Prusa und in dem Streit zwischen Prusa und Apameia, so sehen wir Dio auch bei anderen Gelegenheiten als Friedensstifter auftreten. In der 38. Rede sucht er den Streit zwischen Nikomedeia und Nikaia zu schlichten, die 39. Rede bezieht sich auf innere Zwistigkeiten der Bürgerschaft von Nikaia. Aber auch die alexandrinische und die zweite tarsische Rede sind von demselben Geiste erfüllt. Auch wenn es an sonstigen Beweisen fehlte, würden wir aus der inneren Verwandtschaft schliefsen können, dafs die letztgenannten Reden derselben Lebensperiode Dios wie die bithynischen angehören. Von der zweiten tarsischen Rede kann man sagen, dafs sie dieselben Grundsätze der inneren und der äufseren Politik, welche Dio in den bithynischen Händeln vertreten hatte, auf die tarsischen Verhältnisse überträgt.

Um uns den Weg zum Verständnis der übrigen Werke der dritten Epoche zu bahnen, müssen wir zunächst die Darstellung der bithynischen Händel zu Ende führen. Leider lassen sich die noch zu besprechenden Ereignisse und Reden nicht mit derselben Sicherheit wie die bisher behandelten datiren.

Aus dem Briefwechsel des jüngeren Plinius kennen wir bekanntlich zwei Repetundenprocesse bithynischer Proconsuln, den des Julius Bassus und den des Varenus Rufus. Die Processe sind von Mommsen, auf Grund seiner Untersuchungen über die Chronologie der plinianischen Briefsammlung, ziemlich genau datirt. Dagegen hat man die Statthalterschaften selbst bisher nicht auf bestimmte Jahre festlegen können. Beide müssen in die Zeit von Dios Anwesenheit in Prusa fallen. Die 48. Rede nennt den Varenus als regierenden Statthalter. Auch auf die

1) Or. 48 § 14 *εἰ γὰρ φιλόσοφος πολιτείας ἁψάμενος οὐκ ἐδυνήθη παρέχειν ὁμονοοῦσαν πόλιν, τοῦτο δεινὸν ἤδη καὶ ἄφυκτον.*

Amtsführung des Julius Bassus, dessen Name nicht genannt wird, sind, wie ich glaube, Beziehungen vorhanden. Es wäre also für die dionische Chronologie höchst erwünscht, wenn durch Münzen oder Inschriften die genaue Datirung der beiden Statthalterschaften ermöglicht würde. Solange dies nicht der Fall ist, müssen wir uns mit combinatorischer Datirung begnügen, die leider, da die überlieferten Daten keine ausreichenden Anhaltspunkte gewähren, nicht zu ganz gesicherten Ergebnissen führen kann. Es mufs aber doch der Versuch gemacht werden, durch Verbindung der aus Plinius bekannten Thatsachen mit dem, was sich aus Dio ergiebt, zu einer annähernden Datirung zu gelangen.

Wir wollen dabei ausgehen von der Erklärung der 43. Rede Dios, die in deutlichster Form auf argen Amtsmifsbrauch eines bithynischen Statthalters und das Bevorstehen eines Prozesses gegen ihn Bezug nimmt. Es mufs womöglich ermittelt werden, ob in dieser Rede Julius Bassus oder Varenus Rufus gemeint ist.

Die 43. Rede ist nicht etwa, wie man auf den ersten Anschein glauben könnte, als Vertheidigung gegen eine wirkliche Anklage vor Gericht, sondern in der Volksversammlung zu Prusa gehalten. Denn das *ὑμᾶς* in § 1, *ὑμῖν* in § 2 kann nur auf den ganzen Demos bezogen werden. Wäre or. 43 eine Gerichtsrede, so müfste auch § 2 *ἐν τοσούτοις λόγοις, οὓς εἴρηκα ἐν ὑμῖν* auf Gerichtsreden bezogen werden. Dafs er seine Verdienste um Prusa nicht aus blofser Ruhmredigkeit, sondern zur Abwehr böswilliger Verleumder erwähnt (§ 2), brauchte er nicht besonders hervorzuheben, wenn es sich um Abwehr gerichtlicher Anklage handelte. — Ihr selbst könnt mir bezeugen, fährt Dio fort, dafs meine Feinde auch die Feinde von Prusa sind. Mit mir gehen sie immer noch sänftlicher um als mit euch: *ἐμοῦ μὲν γὰρ ἐνθάδε κατηγοροῦσιν, ὑμῶν δὲ ἐπὶ τοῦ βήματος.* Aus dem Zusammenhang geht hervor, dafs hier *ἐπὶ τοῦ βήματος* von gerichtlicher Anklage gebraucht wird, *ἐνθάδε* „in der Volksversammlung“ bedeutet. Denn nur, wenn man so erklärt, trifft es zu, dafs der Sykophant mit Dio sänftlicher umgeht, als mit den Leuten aus dem Volke. In der Volksversammlung sprachen die Redner von ihrem Platze aus, vor Gericht stand der Ankläger auf einer erhöhten Tribüne. Es ist dies die erste Anspielung auf eine gehässige Rolle, die Dios Gegner als gerichtlicher Ankläger gespielt hat. Der Sinn dieser Anspielung wird weiterhin klarer hervortreten. — Aus dem Anfang von § 3 geht hervor, dafs Dios Hörerschaft Rat und Volk umfafst. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist seine Versicherung: *οὐδὲ ἀπαίδευτον νομίζω οὔτε τὸν δῆμον οὔτε τὴν*

βουλήν nicht müfsig. Auch der Anspruch des Redners, die Hörer durch seine Rede zu bessern, pafst für eine wirkliche Verteidigungsrede nicht. — Der Anfang von § 6 beweist, dafs der Gegner seine Vorwürfe gegen Dio nicht offen und geradeaus, sondern in der Form versteckter Andeutung, nicht *ἄντικρυς*, sondern *μετὰ σχήματος, ἵνα δοκῇ ῥήτωρ* erhoben hatte. Auch wird die Analogie jenes Erlebnisses des Epameinondas mit der gegenwärtigen Lage des Redners erst dann recht augenfällig und rednerisch wirksam, wenn er wie Epameinondas in der Volksversammlung von einem nicht unbescholtenen Manne angegriffen wurde.

Diese Anzeichen, die sich leicht vermehren liefsen, beweisen ausreichend, dafs die Rede keine gerichtliche Verteidigungsrede und die Anklage in § 11. 12 eine Fiction Dios ist. Eben deswegen wird sie von Dio als *κρυφαία τις* bezeichnet. Die versteckten und hämischen Anspielungen seines Gegners prägt er selbst zu deutlichen Anklagen aus; und diesen Anklagen weifs er eine solche Form zu geben, dafs sie auf den Gegner selbst zurückfallen. Es mufste den Hörern augenfällig sein, dafs diese Anklagen in jeder Hinsicht das genaue Gegenteil von Dios thatsächlichem Verhalten besagten. Dann durfte die blofse Formulirung der Anklagepunkte als die beste Verteidigung gelten und die Rede konnte wirklich so schliefsen, wie sie in der Überlieferung schliefst.

Dafs diese Auffassung das richtige trifft, können wir für einen Teil der Anklagepunkte dadurch erweisen, dafs sich Dio anderwärts das gerade entgegengesetzte Verhalten zuschreibt. Laut der Anklage hat er jenen gewaltthätigen Statthalter zu seinen Gewaltthätigkeiten beredet. In § 7 — wo doch unzweifelhaft von denselben Capitalprocessen die Rede ist — schreibt sich Dio das Verdienst zu, den Verfolgten mit Fürbitte und Trost beigestanden zu haben. In der Anklage wird ihm vorgeworfen, dafs er selbst als Ankläger gegen den Demos auftrete. In § 6 wird als bekannt vorausgesetzt — und wir dürfen es als Thatsache hinnehmen — dafs Dio keinerlei gerichtliche Thätigkeit weder als Ankläger noch als Verteidiger ausgeübt hatte. Wie mit diesen für uns controlirbaren Anklagepunkten wird es auch mit den übrigen stehen: sie besagen alle das genaue Gegenteil von dem, was in Prusa über Dios Verhalten jedermann bekannt war. Nicht minder deutlich ist es, dafs diese Anklagen in der Hauptsache auf den Ankläger selbst zutreffen müssen. In der ganzen Rede sucht Dio seinen Gegner als Delator und Sykophanten hinzustellen. Dies ist aber gerade der Hauptinhalt der angeblich gegen ihn selbst erhobenen Anklage. Man vergleiche

folgende Stellen: § 2 τοὺς ἐμοὶ καὶ ὑμῖν βασκαίνοντας — ὅτι δὲ οἱ αὐτοὶ πρὸς ἐμὲ ἀηδῶς ἔχουσι καὶ πρὸς τὴν πόλιν, αὐτοὶ μάρτυρές ἐστε, ἐὰν θέλητε μεμνῆσθαι καὶ τῶν φιλούντων ὑμᾶς καὶ τῶν μισούντων. καίτοι ἐπιεικέστερον ἐμοὶ χρῶνται ἢ ὑμῖν. ἐμοῦ μὲν γὰρ ἐνθάδε κατηγοροῦσιν, ὑμῶν δὲ ἐπὶ τοῦ βήματος. Wir dürfen nunmehr mit Sicherheit behaupten, dafs der Gegner Dios bei Gelegenheit jener von dem grausamen Statthalter angestrengten Capitalprocesse als Ankläger und Denunciant gewirkt hatte. Auch durch die Epameinondasgeschichte zieht sich die Gegenüberstellung des Redners und seines Feindes hindurch. Wie jedes den Epameinondas betreffende Wort so gewählt ist, dafs es auch auf Dio zutrifft, so mufs auch alles, was dem Feinde des Epameinondas vorgeworfen wird, auf Dios Feind Anwendung finden, wenn die Geschichte wirken soll. Nun beachte man § 4: οἱ γὰρ προδόται καὶ συκοφάνται καὶ πάντα πράττοντες κατὰ τῶν πολιτῶν. § 5: τῶν ἀπεγνωσμένων τις καὶ ἀτίμων καὶ ὅτε ἐδούλευεν ἡ πόλις καὶ ἐτυραννεῖτο πάντα κατ' αὐτῆς πεποιηκώς. Da auch § 11 das Regiment dieses Proconsuls als Tyrannis bezeichnet wird, so ist auch hier die Beziehung auf die bithynischen Verhältnisse unverkennbar. — Aus diesen Zügen der Epameinondasgeschichte dürfen wir herauslesen, dafs sich der Gegner Dios unter der Gewaltherrschaft jenes Proconsuls als Ankläger verhafst gemacht hatte; und wem dieser Schlufs noch Zweifel lassen sollte, der wird ihn durch die Worte bestätigt finden, die in § 6 und 7 dem Gegner selbst entgegengeschleudert werden. Das οὐκ ὢν εὐσχήμων αὐτός lautet allgemein und unbestimmt. Wenn aber Dio in § 7 andeutet, nur deswegen suche sein Gegner ihm den Aufenthalt in Prusa zu verleiden, damit bei Wiederkehr ähnlicher Verfolgungen das von Sykophanten geängstigte Volk des Fürsprechers und Trösters entbehre, so liegt darin indirect, aber mit hinreichender Deutlichkeit der Vorwurf des Delatorentums gegen seinen Feind, und zwar mit specieller Beziehung auf die während der Statthalterschaft des ἡγεμὼν πονηρός verhandelten Capitalprocesse. Auch die Charakteristik des Meletos in § 9 (βδελυρὸς ἄνθρωπος καὶ συκοφάντης) zielt natürlich auf Dios Gegner; wie wir auch in der Schilderung von Sokrates' Verhalten unter der Herrschaft der Dreifsig ein Abbild von Dios Verhalten gegenüber dem ἡγεμὼν πονηρός suchen dürfen.

Durch diese Bemerkungen glaube ich bewiesen zu haben, dafs die Anklage gegen Dio in § 11 und 12 eine vom Redner selbst fingirte ist, die zwar von den versteckten Vorwürfen des Gegners ausgeht, ihre Pointe aber darin hat, dafs sie αὐτὰ τἀναντία οἷς ἐποίει Δίων (vgl.

§ 9 extr.) enthält und dafs sie auf Dio überträgt, was mit gröfserem Recht seinem Gegner vorgeworfen werden konnte. Benennen können wir diesen Gegner nicht. Doch wird jeder wahrscheinlich finden, dafs einer der aus Plinius bekannten Gegner Dios, Flavius Archippus oder Claudius Eumolpus, vielleicht auch der nur aus der Überschrift von Dios 51. Rede bekannte Diodoros gemeint sei.

Von den Ereignissen selbst ergiebt sich folgendes Bild. Es handelte sich vermutlich bei jenen Processen und Verfolgungen um die Unterdrückung politischer Bestrebungen des bithynischen Proletariats. Aus Dios Darstellung geht hervor, dafs die Verfolgung nicht die *„honestiores"*, sondern den Demos im Gegensatz zu diesen, d. h. die Masse des ärmeren, der politischen Rechte entbehrenden Volkes betraf. Wahrscheinlich konnten alle Mitglieder der privilegirten Klasse mit demselben Rechte wie Dio von sich sagen, dafs sie bei der Verfolgung keinen Schaden erlitten hätten.[1]) Mehrere unter ihnen aufser Dio hatten sich, in ähnlicher Weise wie dieser, der Verfolgten angenommen.[2]) Es liegt sehr nahe, auch die Äufserungen Dios in der 50. Rede § 3 und 4 hierher zu beziehen. In dieser im Rat zu Prusa gehaltenen Rede sucht Dio den Vorwurf zu entkräften, dafs er ein Parteigänger des Demos im Kampf gegen die Privilegirten sei. Nach lebhaften Versicherungen seiner Hochschätzung des Rates fährt er fort: „Und wenn ich mich der armen Leute (*τοὺς δημοτικούς*) erbarmte, als sie Erbarmen verdienten, und soviel als möglich ihr Loos zu erleichtern suchte, so ist das durchaus kein Beweis, dafs ich ihnen mehr (als euch) ergeben bin; denn auch an unserm Leibe ist es jedesmal der leidende Teil den wir pflegen, und wenn uns die Füfse weh thun, die Augen aber gesund sind, wenden wir jenen mehr Fürsorge als diesen zu. Wenn ich sage, dafs das arme Volk Erbarmen verdiente, so soll damit nicht gesagt sein, dafs ihm Unrecht geschah. Auch mit den Kranken, die von den Ärzten geschnitten oder gebrannt werden, haben wir Mitleid, obwohl es zu ihrem Heile geschieht, und Vater und Mutter vergiefsen Thränen darüber, obgleich sie wissen, dafs es hilft." Als Dio die 50. Rede hielt, war seit den in diesen Sätzen berührten Ereignissen längere Zeit verstrichen. Nicht sie veranlafsten ihn jetzt das Wort zu ergreifen, sondern die in § 10 erwähnten Gründe. Nur weil ihm auch jetzt wieder, wie damals, der

---

1) Or. 43 § 8 *ἐπεὶ αὐτός γε οὐδὲν ἔπαθον κακόν· οὐ γάρ πώποτ' ἐμὰς βοῦς ἤλασαν οὐδὲ μὲν ἵππους.*

2) Ebd. § 7 *καὶ γὰρ εἰ πλείους ἦσαν, ὥσπερ εἰσίν, οὐδεὶς ἐμοῦ φήσει μᾶλλον.*

Vorwurf gemacht wird, eine dem Rat feindliche Politik zu treiben, greift er auf jene älteren Vorkommnisse zurück. Es ist so gut wie gewifs, dafs sich eben auf sie jener (in § 9 erwähnte) ältere Vorwurf (*ὅτι καθυφίεμαι τὸ ὑμέτερον*) bezog, gegen den er sich schon bei einer früheren Gelegenheit verteidigt hatte.

Dafs sich die Andeutungen der 50. Rede auf dieselben Vorkommnisse wie die der 43. beziehen, ist höchst wahrscheinlich, weil Dio beidemal als Fürsprecher und Tröster des durch Verfolgungen geängstigten Demos von Prusa erscheint. Das *ἐλεεῖν* und *ἐπικουφίζειν* der 50. Rede entspricht genau dem *συναλγεῖν* und *παραιτεῖσθαι* der 43. Dafs zweimal während Dios prusanischem Aufenthalt die grausame Verfolgung sich wiederholte und Dio zweimal als der Beschützer des Demos auftrat, wird durch nichts bewiesen. Er selbst prophezeit in der 43. Rede § 7 mit grofser Zuversicht, dafs ähnliche Zustände sich nicht wiederholen werden. Man darf sich auch nicht dadurch irre machen lassen, dafs die Ereignisse in der 50. Rede in etwas anderer Beleuchtung als in der 43. gezeigt werden. Die Verschiedenheit der Beleuchtung ist durch die Verschiedenheit von Ort und Zeit der beiden Reden hinlänglich gerechtfertigt. In der 43. Rede, die den Ereignissen näher steht, die vor dem Demos gehalten ist, die einen polemischen Zweck verfolgt, wird mehr das Unrecht betont, das damals geschehen war, in der 50., die erheblich später vor dem Rat gehalten ist, wird zugegeben, dafs ein Rechtsgrund für die Verfolgungen vorhanden war.

Habe ich mit Recht jene Stelle der 50. Rede mit der in der 43. combinirt, so ist nunmehr ganz klar, dafs die Verfolgung politische Gründe hatte. Es handelte sich um staatsgefährliche Umtriebe des prusanischen Proletariats. Schon aus der 46. Rede haben wir den revolutionären Charakter dieser Bevölkerung kennen gelernt. Vermutlich existirten geheime Gesellschaften mit staatsfeindlicher Tendenz. Gegen die Reichen und Privilegirten, die im Rat ihre Vertretung hatten, richtete sich der Hafs. Näheres können wir nicht ermitteln. Aber es leuchtet ein, dafs der Statthalter, wenn das Bestehen solcher geheimer Gesellschaften zu seiner Kenntnis kam, zum Einschreiten amtlich verpflichtet war. Sobald er die Untersuchung eröffnete, stand ohne Zweifel das Delatorentum in voller Blüte und es konnte nicht ausbleiben, dafs viele Unschuldige mit ins Verderben gezogen wurden. Wenn der Statthalter bei diesen Verfolgungen mit mafsloser Härte vorging, wenn er ohne gewissenhafte Untersuchung auf leichte Verdachtgründe hin die schwersten Strafen verhängte, so mufste Hafs und Erbitterung die Folge

sein und es wird begreiflich, dafs man von Tyrannis sprach. Dio ist nicht als Verteidiger in diesen Processen aufgetreten. Denn or. 43 § 6 versichert er aufs bestimmteste, nur ein einziges Mal, und zwar in einem Vormundschaftsprocesse, die Verteidigung geführt zu haben. Die Hülfe, die er den Verfolgten leistete, wird hauptsächlich darin bestanden haben, dafs er durch seinen persönlichen Einflufs bei dem Proconsul für solche Angeklagte, von deren Unschuld er überzeugt war, Erlafs oder Milderung der Strafe zu erwirken wufste. Auch kann man an materielle Unterstützung der Verbannten denken. Seine Standesgenossen waren zum grofsen Teil mit diesem Verhalten Dios nicht einverstanden. Sie erblickten darin eine Parteinahme für die revolutionären Bestrebungen. Wenn Dio sich or. 43 § 8 mit Sokrates vergleicht, der sich den Gewaltthätigkeiten der Dreifsig offen widersetzt, so setzt dies voraus, dafs auch er mit aller Entschiedenheit auf den Proconsul einzuwirken versucht hatte.

Die Verfolgung beschränkte sich übrigens nicht auf Prusa. Das geht schon aus der Stelle or. 43 § 11 hervor, die ich einleuchtend emendirt zu haben glaube: *συμπράττων δὲ καὶ νῦν ἅπαντα τῷ τυραννήσαντι τ ο ῦ ἔ θ ν ο υ ς* (statt des überlieferten *τοὺς θεούς*). Ähnliche Zustände, wie wir sie für Prusa angenommen haben, herrschten auch in den übrigen Gemeinden Bithyniens. Ich möchte schon hier auf eine Stelle der 48. Rede hinweisen, die diese Annahme bestätigt, indem ich mir vorbehalte, später das Zeitverhältnis der 48. zur 43. Rede und damit meine Berechtigung zur Identification der dort erwähnten Vorkommnisse mit den hier erwähnten ausführlich zu erweisen. Or. 48 § 8 bestreitet Dio, dafs eine *στάσις* und *διαφορά* unter den Bürgern von Prusa bestehe. Höchstens will er das Vorhandensein einer kleinen Verstimmung zugeben, die wie eine ansteckende Augenkrankheit von den Nachbarstädten auf Prusa übertragen worden sei. Wie, wenn die Meerestiefe von gewaltigen Stürmen aufgewühlt wird, oft auch im Hafen Anzeichen dieser Bewegung zu spüren sind, so sei die Bewegung in der Bürgerschaft von Prusa aufzufassen. — Wenn wir mit Recht diese Andeutungen auf die in der 43. Rede erwähnten Unruhen beziehen, so hatten diese ganz Bithynien und zwar in höherem Mafse als Prusa selbst ergriffen. Der Wellenschlag des Aufruhrs, der ganz Bithynien durchtobte, hatte auch das stille Prusa in Wallung gebracht. Schliefslich darf es wenigstens als Vermutung ausgesprochen werden, dafs auch die *στάσις*, nach deren Beendigung Dio in Nikaia die 39. Rede gehalten hat, derselben Zeit und demselben Zusammenhang wie die bisher be-

sprochenen angehört. Es war eben in allen bithynischen Gemeinden derselbe Zündstoff aufgehäuft. Die ganze Provinz galt in diesen und den nächstfolgenden Jahren als eine unruhige, zum Aufruhr geneigte. Deshalb wurde sie einige Jahre später dem schlaffen Senatsregiment entzogen und vom Kaiser in eigene Verwaltung genommen. Dafs man in Rom die politischen Vereine (Hetärieen) als die gröfste Gefahr für die Ruhe der Provinz betrachtete, lehrt ja der bekannte Brief Trajans an Plinius, in dem er die Einrichtung eines *collegium fabrorum* in Nikomedeia untersagt (ep. Plini et Traiani 34).

Wenn also, wie ich nachgewiesen habe, die Verfolgungen und Grausamkeiten jenes *ἡγεμὼν πονηρός* der 43. Rede sich auf die ganze Provinz Bithynien erstreckt hatten, so ist es um so begreiflicher, dafs sie zu einer Anklage gegen ihn führten. Als Dio die 43. Rede hielt, war der betreffende Proconsul nicht mehr in Bithynien, aber der Procefs gegen ihn stand noch bevor. Beides ergiebt sich aus den bereits angeführten Worten (*συμπράττων δὲ καὶ νῦν ἅπαντα τῷ τυραννήσαντι τοῦ ἔθνους*) so deutlich, dafs ich mir die Beibringung weiterer Beweise aus der Interpretation der 43. Rede sparen darf. Wäre der betreffende Proconsul noch im Amte gewesen, so hätte Dio nur *τυραννοῦντι* sagen können. Durch *καὶ νῦν* wird die Zeit nach Ablauf seiner Amtsführung der der Amtsführung selbst entgegengesetzt, während deren Dio sein Ratgeber sollte gewesen sein. Wir werden daher die Worte: *ὅπως ἐκεῖνος καλῶς ἀγωνιεῖται — κατασκευάζων* unbedenklich auf den bevorstehenden Procefs beziehen dürfen. Auch die hinzugefügten Worte: *καὶ κατὰ κράτος παραλήψεται τὰς πόλεις καὶ τοὺς δήμους* schliefsen diese Auffassung nicht aus. Der Ausdruck, der eigentlich kriegerische Eroberung bedeutet, kann hier nur im bildlichen Sinne verstanden werden. Ich beziehe ihn auf Bemühungen des Proconsuls sich für seinen bevorstehenden Procefs die Unterstützung einzelner bithynischer Gemeinden zu sichern. Es wird gewissermafsen in Bithynien Krieg geführt zwischen den Verteidigern und den Anklägern des Proconsuls. Gelingt es diesem, eine Gemeinde auf seine Seite zu bringen, beziehungsweise an der Unterstützung der Anklage zu verhindern, so hat er eine Eroberung gemacht.

Dieser Proconsul kann nur entweder Julius Bassus oder Varenus Rufus sein. Denn die Erwähnung von Prusas Rangerhöhung am Anfang der 43. Rede (*ταῖς πρώταις ἴσην αὐτὴν ἀποδείξας τιμῆς ἕνεκα*) zeigt, nach dem früher bewiesenen, dafs sie nicht vor dem Jahre 101 gehalten sein kann. Wenn in den auf 101 folgenden Jahren noch ein

dritter Repetundenprocefs gegen einen bithynischen Proconsul anhängig gemacht worden wäre, so müfste sich in der Briefsammlung des Plinius eine Spur davon finden. Seine Worte ep. V 20, 1: *iterum Bithyni: breve tempus a Iulio Basso, et Rufum Varenum proconsulem detulerunt* u. s. w. zeigen, dafs in diesen Jahren nur diese beiden bithynischen Repetundenprocesse stattgefunden haben.

Bevor wir untersuchen, auf welchen der beiden das aus Dio sich ergebende Bild des ἡγεμὼν πονηρός besser pafst, müssen die Zeitgrenzen für beide Statthalterschaften, soweit sie sich aus der sonstigen Überlieferung ergeben, festgelegt werden. Aus der Lebensgeschichte des Julius Bassus, mit der Plinius den neunten Brief des vierten Buches beginnt, erfahren wir, dafs er von Domitian verbannt, von Nerva zurückgerufen erst nach dieser Rückberufung das bithynische Proconsulat bekleidete.[1]) Danach könnte dieses frühestens 97/98 fallen. Andererseits steht durch Mommsens Untersuchungen fest, dafs der Procefs des Julius Bassus in das Jahr 103 oder 104 fällt. Danach kann er spätestens 102/103 in Bithynien gewesen sein. Wir können aber die Grenzen noch enger ziehen, wenn die von Mommsen im Index Plinianus angeführte Münze eines bithynischen Proconsuls Bassus, die den Trajan Germanicus, aber noch nicht Dacicus nennt, mit Recht auf unsern Julius Bassus bezogen wird. Da Trajan erst seit dem germanischen Triumph des Jahres 99 den Beinamen Germanicus führt und schon seit dem dacischen Triumph des Jahres 102 den Beinamen Dacicus, so bleiben für das Proconsulat des Julius Bassus nur die drei Jahre 99/100, 100/101, 101/102 übrig. Auch was wir aus den dionischen Reden über die Verhältnisse in Prusa während der ersten Jahre nach Dios Restitution wissen, stimmt zu diesem Ergebnis. Die Angelegenheiten, die in den dem Jahre 100 voraufgehenden Jahren die prusanische Bürgerschaft beschäftigen, sind einerseits die Erwirkung der bekannten Vergünstigungen für die Gemeinde (Vermehrung der Senatorenzahl, διοίκησις, Gerichtstag in Prusa), andererseits die Bauangelegenheit. Es ist nicht wahrscheinlich, dafs die Gemeinde in einer Zeit schwerer Bedrückung so ehrgeizige und so kostspielige Pläne verfolgte. Wir müfsten erwarten, in der 40., 41., 45., 47. Rede irgend welche Hindeutungen auf diese Bedrückung zu finden.

Dafs der Procefs des Varenus Rufus zwei Jahre später als der des Bassus, nämlich im Jahre 105 oder 106, zur Verhandlung kam, wie

1) ep. 4, 9, 2 *a Domitiano relegatus est: revocatus a Nerva sortitusque Bithyniam rediit reus.*

durch Mommsens Untersuchungen feststeht, legt an sich die Vermutung nahe, dafs er nach Bassus Statthalter gewesen ist. Aber unmöglich wäre auch das Gegenteil nicht. Es ist deshalb sehr erfreulich, dafs wir aus Dio den Beweis ergänzen können. Die 48. Rede Dios, die während der Amtsführung des Varenus, während seiner Anwesenheit in Prusa und zwar, wie ich nachher beweisen werde, gleich nach seinem Eintreffen in der Provinz gehalten ist, kann frühestens in das Jahr 101 gehören. Denn sie setzt voraus, dafs die von Dio im Jahre 100 für Prusa erwirkten Vergünstigungen schon seit längerer Zeit perfect geworden sind (§ 11: *τὴν ἐμαυτοῦ πατρίδα τιμιωτέραν ἐποίησα, χρημάτων τινὰ ἀφορμὴν παρασχὼν ἀπὸ τῶν βουλευτικῶν καὶ νὴ Δία ἀπὸ τῶν προσόδων ηὐξημένων διὰ τὴν διοίκησιν*). Varenus ist also frühestens 101/102, d. h. jedenfalls später als Julius Bassus, Statthalter von Bithynien gewesen.

Wir dürfen aber einen Schritt weiter gehen und behaupten, dafs Varenus der unmittelbare Amtsnachfolger des Julius Bassus war. Um dies zu beweisen, mufs ich näher auf die Erklärung der 48. Rede eingehen. Ich habe schon vorhin die Ansicht ausgesprochen, dafs diese Rede bei dem ersten Eintreffen des Varenus in der Provinz gehalten ist. Bekanntlich waren die Statthalter verpflichtet, ihren Einzug in die Provinz stets mit derselben Ortschaft zu beginnen, die auf diese Ehre ein durch Gewohnheit geheiligtes Anrecht hatte. Diese Ortschaft war in Bithynien Prusa, wie wir aus Plinius wissen. Die 48. Rede setzt voraus, dafs sich Varenus jetzt nur auf der Durchreise befindet. Er ist eben erst angekommen, denn die Prusaner haben noch nicht Gelegenheit gehabt, ihm ihre Wünsche und Beschwerden vorzutragen. Dennoch wird er vielleicht schon morgen wieder abreisen (*καὶ γὰρ δὴ νῦν μὲν ἄπεισι μετὰ τὴν τήμερον ἴσως ἡμέραν*). Aber nach einiger Zeit wird er wiederkehren. Dio rät seinen Mitbürgern, für jetzt alle ihre Beschwerden und Wünsche zurückzuhalten. Sie sollen nur den Proconsul mit der gebührenden Ehrerbietigkeit empfangen und ihm für die erteilte Erlaubnis zum Abhalten von Volksversammlungen Dank sagen. Es ist also klar, dafs Varenus nicht zur Abwicklung bestimmter Geschäfte für zwei Tage nach Prusa gekommen war, sondern nur auf der Durchreise in Prusa Station machte. Dio will die Bürgerschaft bestimmen, dem Varenus nicht gleich den ersten Eindruck zu verderben. Beschwerden vorzubringen, wird sich noch früh genug Gelegenheit finden. Vorläufig ist die Hauptsache, dafs er von Prusa den Eindruck eines wohlgeordneten, innerlich gesunden Gemeinwesens erhält. Wäre Varenus zur

Zeit der 48. Rede schon lange in der Provinz gewesen, so hätte er sich unmöglich noch in Unkenntnis über die inneren Zustände Prusas befinden können. Die Worte § 2 δεξιώσασθε καὶ μετ' εὐφημίας καὶ τιμῆς ὑποδέξασθε sind auf die feierliche Begrüfsung des soeben in seiner Provinz eingetroffenen Statthalters zu beziehen.

Versucht man nun, aus der 48. Rede eine Vorstellung von dem Zustande Prusas zu gewinnen, den Varenus vorfand, als er die Provinz von seinem Vorgänger übernahm, so ergiebt sich ein Bild äufserster Verwirrung und leidenschaftlicher Aufregung der Gemüter. Die eine Thatsache, dafs der Vorgänger des Varenus der Gemeinde das Versammlungsrecht entzogen hatte, dafs erst Varenus ihr auf ihre Bitten dieses zu ihrer Verfassung gehörige Recht wieder verlieh, redet deutlich genug. Es müssen fast revolutionäre Zustände in Prusa geherrscht haben, wenn der Vorgänger des Varenus sich zu so scharfen Mafsregeln veranlafst sah. Wir werden uns daher nicht durch Dios beschwichtigende Versicherungen täuschen lassen, dafs ein Bürgerzwist (στάσις oder διαφορά) in Prusa garnicht vorhanden sei. Es gilt nur den vorhandenen vor Varenus soviel als möglich zu vertuschen.

Offenbar war Prusa in den Augen des vorigen Statthalters ein aufrührerisches Gemeinwesen, das der strengsten Überwachung bedurfte. Aus § 9 geht hervor, dafs der Demos sich gegen den Rat auflehnte und gegen die Notabeln bei Varenus Klage zu führen beabsichtigte. Es wird als ein besonders dankenswertes Entgegenkommen des Varenus aufgefafst, dafs er der Gemeinde das Versammlungsrecht wiedergegeben hat. Er hat damit der Bürgerschaft ein Vertrauen bewiesen, das sie um so weniger täuschen darf, je geringeren Anspruch auf solches Vertrauen ihr bisheriges Verhalten begründen konnte. Dafs der Bürgerzwist in Prusa nicht blofs locale Ursachen hatte, sondern solche, die auch andere bithynische Städte betrafen, beweist die schon vorhin citirte Stelle in § 8 über die Ansteckung Prusas durch die Nachbarschaft und über den Sturm auf dem Meere, der sich auch im Hafen fühlbar macht. Es hatten also unter dem Vorgänger des Varenus jene Wirren stattgefunden, die wir aus der 43. Rede kennen. Der ἡγεμὼν πονηρός der 43. Rede, der τυραννήσας τοῦ ἔθνους ist kein anderer als Julius Bassus.

Wenn also Varenus der unmittelbare Nachfolger des Julius Bassus war und bei seinem Eintreffen in Bithynien noch die Verwirrung und Aufregung der Bevölkerung vorfand, die jener durch sein tyrannisches Regiment hervorgerufen hatte, so kann er, nach dem früher über die Statthalterschaft des Bassus ermittelten, spätestens 102/103 in Bithynien

gewesen sein und, nach den in der 48. Rede enthaltenen Hindeutungen auf Dios Verdienste um Prusa, nicht vor 101/102. Da der Procefs des Varenus in die Jahre 105 oder 106 fällt, so hat das spätere der beiden Jahre mehr Wahrscheinlichkeit für sich; und diese Wahrscheinlichkeit wächst noch, wenn wir die Rolle beachten, die Varenus in dem Procefs des Bassus spielt. Nach Plin. ep. V 20, 1 hatten ihn die Bithyner als Rechtsbeistand in diesem Procefs erbeten und erhalten. Dagegen geht aus der ausführlichen und gewifs in der Aufzählung der Redner vollständigen Schilderung der Procefsverhandlung selbst Plin. ep. IV 9 hervor, dafs Varenus in dem Procefs nicht aufgetreten ist. Sein Rücktritt war jedenfalls dadurch hervorgerufen, dafs er inzwischen von den in Bithynien gegen ihn selbst gesponnenen Intriguen Kenntnis erlangt hatte. Dies erklärt sich am leichtesten, wenn zwischen dem Ende der Statthalterschaft des Varenus und der Procefsverhandlung gegen Bassus nur kurze Zeit lag. Als die Bithyner in die Lage kamen, sich für den Procefs des Bassus einen *advocatus* zu erbitten, hatte sich in Bithynien selbst die öffentliche Meinung inbetreff des Varenus noch nicht genügend geklärt. Die ihm feindlichen Bestrebungen waren noch nicht zur Reife gekommen. Sonst würden selbst seine Freunde und Anhänger es schwerlich für zweckmäfsig gehalten haben, ihn als *advocatus* zu erbitten.

Die Verfluchung der Dacier or. 48 § 5, die schon Arethas benutzte, um zu beweisen, dafs die Rede einem der Dacierkriege Trajans gleichzeitig ist,[1]) bringt eine willkommene Bestätigung des auf anderem Wege gewonnenen Ergebnisses. Auch ich glaube, dafs die durch den Zusammenhang nicht geforderte, so zu sagen bei den Haaren herbeigezogene Bemerkung nur psychologisch erklärlich ist während des Krieges selbst. Die blofse Thatsache, dafs die Dacier gefährliche Nachbarn für das römische Reich waren und kriegerische Verwicklungen mit ihnen im Bereich der Möglichkeit lagen, reicht nicht aus, um ihre Verfluchung psychologisch zu rechtfertigen. Auf den zweiten Dacierkrieg kann die Stelle keinesfalls bezogen werden. Denn, mag nun der Procefs des Varenus 105 oder 106 fallen, mit beiden Annahmen ist es unvereinbar, dafs er 105—106 *proconsul Bithyniae* war. Es bleibt also nur der erste Dacierkrieg übrig, der von 101—102 dauerte. Die Frage, ob Varenus im Sommer 101 oder im Sommer 102 nach Bithynien kam, läfst sich freilich auf diesem Wege nicht entscheiden. Doch auch diese Alter-

1) Sonny Analecta p. 121 u. 215.

native brauchen wir nicht offen zu lassen. Aufser dem oben bemerkten entscheidet für den Sommer 102, dafs die sicher dem Jahre 101 angehörigen Reden, die 40., 41., 47., noch keine Beziehung auf die Leiden der Provinz unter Julius Bassus enthalten. Nicht durch sein in der 43. Rede erwähntes Eintreten für die *συκοφαντούμενοι*, sondern durch den Streit mit Apameia und durch die Bauangelegenheit wurde Dio aus der Mufse des Privatlebens herausgerissen, die er nach seiner Rückkehr aus Rom aufgesucht hatte.

Dafs der in der 43. Rede erwähnte *ἡγεμὼν πονηρός* Julius Bassus ist, suchte ich aus der 48. Rede zu beweisen, sofern diese zeigt, dafs Varenus, bei seinem Eintreffen in der Provinz, die Nachwirkungen des Sturmes noch vorfand, den das tyrannische Regiment des Bassus erregt hatte. Dieser Nachweis, der uns zur Erörterung der chronologischen Frage nötigte,[1]) bedarf noch einer Ergänzung. Es mufs noch gezeigt werden, dafs die Schilderung der 43. Rede zu den Mitteilungen des Plinius über Bassus besser pafst als zu seinen Äufserungen über Varenus. Die Procefsverhandlung gegen Bassus wird im neunten Brief des vierten Buches eingehend geschildert. Bassus hatte, nach der Darstellung des Plinius, den verhältnismäfsig günstigen Ausgang seines Processes hauptsächlich dem Umstande zu danken, dafs ihm wegen der Verfolgungen, die ihn unter den drei flavischen Kaisern ohne eigene Verschuldung betroffen hatten, die Mehrheit des Senats eine warme Sympathie entgegenbrachte. Plinius bestreitet nicht, dafs das formelle Recht auf Seiten derjenigen Senatoren war, die für die Verurteilung des Bassus stimmten. Die mildere Auffassung, die bei der Abstimmung den Sieg davontrug, berief sich auf das Recht des Senats, die Gesetze in der Anwendung zu mildern oder zu verschärfen. Julius Bassus hatte allerdings die Gesetze übertreten, aber in einer Weise, die herkömmlich war. Es erschien deshalb der Mehrheit zu rigoros, auf dem Buchstaben des Gesetzes zu bestehen. Bassus wurde nicht aus dem Senat gestofsen. Aber man fand doch für nötig, die Rechtsgültigkeit der von Bassus während seiner Statthalterschaft getroffenen Entscheidungen aufzuheben. Jeder

1) Ich mufs hier noch nachtragen, dafs die Äufserungen Dios über seinen schlechten Gesundheitszustand, der ihn zwingt seine Rede abzukürzen, in der 39. Rede § 7 und in der 48. Rede § 8 zeigen, dafs diese Reden zeitlich nicht weit auseinander liegen. Es wird dadurch die oben geäufserte Annahme bestätigt, dafs die *στάσις* in Nikaia, nach deren Beendigung die 39. Rede gehalten ist, in das Proconsulat des Bassus fällt und mit dem *χειμών* und der *ὀφθαλμία* der 43. Rede identisch ist.

von seinen Entscheidungen Betroffene erhielt das Recht, binnen zwei Jahren Wiederaufnahme des Verfahrens zu beantragen.[1]) Diese Thatsache zeigt, dafs die Verhandlung nicht nur in dem von Plinius (ep. IV 9) als besonders bedenklich bezeichneten Punkte, der Annahme von Geschenken, sondern auch in anderer Hinsicht den Bassus belastet hatte. Dafs Bassus von seinen Untergebenen Geschenke in solchem Umfang und unter solchen Umständen angenommen hatte, dafs die Anklage von Beraubung und Ausplünderung sprechen konnte, ist schlimm genug, mag auch Plinius es entschuldbar finden. Aber es war kein genügender Grund für die Aufhebung seiner *acta*. Diese Mafsregel setzt vielmehr voraus, dafs sich die Rechtsprechung und Verwaltung des Bassus als in vielen Fällen anfechtbar herausgestellt hatte. Offenbar wollte man so die in bedrohlicher Weise erregten Gefühle des bithynischen Volkes beschwichtigen. Plinius, der von dem ganzen Thatbestande der Anklage nur das Annehmen von Geschenken als eine zweifellose Gesetzesübertretung bedenklich fand, meint, dafs in den übrigen Punkten, die sich weit schlimmer anhörten, Bassus nicht nur Freisprechung, sondern sogar Lob verdient habe. Diese Äufserung pafst sehr gut auf die grausame Verfolgung der politischen Vereine, die vom Standpunkt der Bithynier (zumal wenn in Folge des Delatorenunfugs viele Unschuldige betroffen wurden) als unerträgliche Tyrannei, vom Standpunkt der römischen Beamten als pflichtmäfsige Strenge erschien. Plinius setzte in seinem Plaidoyer auseinander, durch welche Mafsregeln sich Bassus den Hafs aller politisch gefährlichen Kreise zugezogen hatte (*dicerem causas, quibus factiosissimum quemque — offendisset*). Erinnert man sich, dafs Trajan ep. 34, wo er mit der Gefährlichkeit der Hetärieen sein Verbot des *collegium fabrorum* in Nikomedeia begründet, die Hetärieen *factiones* nennt, so wird man wahrscheinlich finden, dafs die Mafsregeln des Bassus, durch die er *factiosissimum quemque* beleidigt hatte, eben gegen diese *factiones* sich richteten. Er wird gegen ihre Mitglieder besonders Relegation *in perpetuum* verhängt haben. Daher läfst Dio sich den Vorwurf machen, er habe den schlechten Statthalter beredet: *τὸν μὲν δῆμον βασανίσαι καὶ ἐξελάσαι ὅσους ἂν δύνηται πλείστους, ἐνίους δὲ καὶ ἀποκτεῖναι, παρασχὼν ἀνάγκην αὐτοῖς ἑκουσίως ἀποθανεῖν διὰ τὸ μὴ δύνασθαι πρεσβύτας ὄντας φυγεῖν μηδὲ ὑπομένειν καταλιπεῖν τὴν πατρίδα.* In der That ist die einzige Ent-

---

1) ep. Plin. et Trai. 56 *acta Bassi rescissa datumque a senatu ius omnibus de quibus ille aliquid constituisset ex integro agendi, dumtaxat per biennium.*

scheidung des Bassus, die wir (aus dem Brief des Plinius an Trajan ep. 56) kennen, eine Relegation *in perpetuum*. Es pafst also das Bild der Statthalterschaft des Bassus, das sich aus den Pliniusbriefen ergiebt, vortrefflich zu dem Bilde des schlechten Statthalters in Dios 43. Rede.

Von dem Procefs des Varenus handelt Plinius in einer ganzen Reihe von Briefen des fünften, sechsten und siebenten Buches. Was die Anklage dem Varenus zur Last legte, geht aus keinem von ihnen hervor. Man erkennt nur aus dem ganzen Verlauf der Sache mit grofser Deutlichkeit, dafs in Bithynien selbst der Parteien Gunst und Hafs um Varenus stritten. In dem Procefs des Bassus erbitten sich die Bithyner den Varenus als Anwalt. Nicht lange darauf bekommt die entgegengesetzte Strömung die Oberhand. Der Varenus feindlichen Partei gelingt es durchzusetzen, dafs auch gegen ihn eine Repetundenklage angestrengt wird. Als Wortführer dieser Partei erscheint in Rom der Bithyner Fonteius Magnus. Varenus stellt den Antrag, auch ihm die (nach dem Gesetz nur dem Ankläger zustehende) Befugnis zur zwangsweisen Vorladung von Zeugen zu verleihen. Der Senat beschliefst dem Antrage stattzugeben. Nachträgliche Versuche, diesen Beschlufs wieder umzustofsen, bleiben erfolglos. Der Kaiser, an den sich die Bithyner mit einer Beschwerde über den Senatsbeschlufs wenden, schickt die Sache zu nochmaliger Verhandlung an den Senat zurück. Dieser bestätigt mit grofser Majorität seine frühere Entscheidung. Inzwischen tritt in Bithynien wieder ein Umschwung der Stimmung ein. Die dem Varenus günstig gesinnte Partei bekommt die Majorität im Landtag. Der Landtag (*concilium* — *κοινὸν τῆς Βιθυνίας*) beschliefst, die Anklage zurückzuziehen und entsendet zu diesem Zweck eine neue Gesandtschaft unter Führung des Claudius Polyaenus nach Rom. Aber Fonteius Magnus beruft sich auf die Rechtsgültigkeit seines Mandats und besteht hartnäckig auf der Einleitung des Processes. Der Senat beschliefst, den schwierigen Fall, bei dem es zweifelhaft bleibt, ob Varenus als von der Provinz angeklagt zu gelten hat oder nicht, dem Kaiser zur Entscheidung zu überweisen. Dieser, nachdem er Polyaenus und Fonteius angehört hat, verspricht weitere Ermittelungen über die Willensmeinung der Provinz anzustellen. Dies ist die letzte Nachricht über Varenus' Sache in den Pliniusbriefen. Wie schliefslich die Entscheidung des Kaisers ausfiel, wissen wir nicht. Aber wir dürfen vermuten, dafs sie dem Varenus günstig war. Denn schwerlich würde Plinius die ganze Reihe der Briefe, in denen er seine lebhafte Sympathie für Varenus und schliefslich seine Zuversicht auf

einen glücklichen Ausgang seiner Angelegenheit kundgiebt,[1]) bei Lebzeiten Trajans veröffentlicht haben, wenn dieser den Varenus schuldig befunden hätte. Wahrscheinlich blieb es dabei, dafs die Provinz ihre Anklage zurückzog. Aus dem ganzen Verlauf gewinnt man den Eindruck, dafs die Anklage gegen Varenus ein Werk der Kabale war und dafs keine oder ganz unerhebliche Belastungsmomente gegen ihn vorlagen. Der Antrag des Varenus, um den in Rom der Streit entbrannte, war ein Zeichen seines guten Gewissens. Schwerlich würde sich der Landtag zu dem ganz ungewöhnlichen Schritt, der Zurückziehung der Anklage, entschlossen haben, wenn sich nicht die Grundlosigkeit der Beschuldigungen herausgestellt hätte, die zu ihrer Erhebung geführt hatten. Von Polyaen sagt Plinius ep. VII 6, 6, dafs er im Senat „*causas abolitae accusationis exposuit*". Diese Begründung mufs eine objective, auf den Thatbestand der Anklage bezügliche gewesen sein. Auch Fonteius Magnus mufs sein Mandat vom *κοινὸν τῆς Βιθυνίας* gehabt haben. Dieses konnte seinen eigenen früheren Beschlufs nur aufheben, wenn es auf Grund besserer Information an der Berechtigung und Durchführbarkeit der Anklage irre geworden war. Es ist also nicht wahrscheinlich, dafs Varenus mit dem *ἡγεμὼν πονηρός*, dem *τυραννήσας τοῦ ἔθνους* identisch ist.

Das Ergebnis dieser Untersuchungen für die Ermittelung der Zeitfolge der dionischen Reden ist folgendes. Die 48. Rede ist im Sommer 102 gleich nach dem Eintreffen des Varenus in Bithynien gehalten. Ungefähr derselben Zeit gehört die 39. Rede an (*ἐν Νικαίᾳ πεπαυμένης τῆς στάσεως*). Später, aber wahrscheinlich noch in die Statthalterschaft des Varenus fällt die 43. Rede, welche voraussetzt, dafs die Anklage gegen Julius Bassus vorbereitet wird. Aus der Statthalterschaft des Julius Bassus (101—102) könnte am ersten die 47. Rede stammen, wenn sie ihr nicht noch vorausliegt. Jedenfalls ist sie älter als die 48. Rede. Denn das Stadium der Bauangelegenheit, das uns die letztere zeigt, ist entschieden das spätere. Vor allem aber erwähnt die 47. Rede, wie die 40., den Entschlufs Dios, sich jeder rednerischen Thätigkeit zu enthalten. Ich habe früher bewiesen, dafs das *νῦν γοῦν δεῦρο ἀφικόμενος* in or. 40 § 1 und das *ἀφ' οὗ νῦν ἧκον* or. 47 § 8 auf die Rückkehr von der römischen Gesandtschaftsreise des Jahres 100 zu beziehen ist. Wir dürfen also die 40. und die 47. Rede nicht weit auseinander-

1) ep. VII 10: *etenim quam dubium est, an merito accusetur qui an omnino accusetur incertum est?*

rücken. Sie werden beide dem Jahre 101 angehören; und zwar ist die 47., wie oben bemerkt, die spätere. Ob sie schon in die Statthalterschaft des Bassus fällt, können wir nicht sagen.

Die 47. Rede mufs aber auch älter sein als die 45. Das ergiebt sich aus der verschiedenen Art und Weise, wie in beiden Reden der Gedanke, Prusa demnächst zu verlassen und sich auf Reisen oder nach Rom zu begeben, behandelt wird. In der 47. Rede spricht Dio, im höchsten Unwillen über das zweideutige und widerspruchsvolle Verhalten des Volkes in der Bauangelegenheit, das zornig ungeduldige Wort aus: Gebt mir nun endlich klar und deutlich euern Willen kund, was in der Sache geschehen soll; wo nicht, werde ich euch ruhig schreien lassen oder vielmehr von Prusa fortgehen. Was hindert mich daran? Wäre es nicht für mich viel bequemer und angenehmer, statt mich mit euern Angelegenheiten herumzuplagen, die Gesellschaft des Kaisers und anderer römischer Grofsen aufzusuchen, die mir Ehre und Bewunderung zollen, oder die Grofsstädte zu bereisen, in denen ich überall der ehrenvollsten Aufnahme gewifs wäre? — Der ganze Zusammenhang zeigt, dafs Dio damals nicht ernstlich daran dachte, Prusa zu verlassen. Er spielt nur mit diesem Gedanken, um seine entsagungsvolle Arbeit ins rechte Licht zu setzen; und wenn die Rede, wie ich bewiesen habe, dem Jahre 101 angehört, so begreift man, dafs er nicht daran denken konnte, sich zu Trajan zu begeben, der damals durch den Dacierkrieg von Rom ferngehalten wurde. — Dagegen beginnt die 45. Rede mit der Erklärung, sein Aufenthalt in Prusa nahe sich nun seinem Ende; er wolle daher seinen Mitbürgern über ihn Rechenschaft ablegen. Der Ausdruck, den er hier gebraucht: *ἐπειδὴ καὶ βραχὺν οἴομαι τὸν λοιπὸν ἔσεσθαί μοι χρόνον*, läfst durchblicken, dafs es nicht allein von dem freien Willen des Redners, sondern auch von äufseren, nicht in seiner Macht stehenden Umständen abhängt, wann sein Aufenthalt in Prusa zu Ende geht. Denn ob etwas eintreten wird, das herbeizuführen ganz bei ihm steht, kann ihm nicht Gegenstand eines *οἴεσθαι* sein. Diese äufseren Umstände können nicht in den prusanischen Verhältnissen bestanden haben, die dem Redner den Aufenthalt verleideten. Denn diesen hatte er seit Jahren Trotz geboten, während er offenbar das Eintreten der betreffenden Umstände von der Zukunft erwartet und für unmittelbar bevorstehend hält.

Welcher Art diese Umstände waren, darüber giebt die Überlieferung nicht klaren Aufschlufs. Sollen wir aber eine Vermutung wagen, so müssen zunächst die anderen Reden herangezogen werden, in denen

die Ankündigung der bevorstehenden Abreise wiederkehrt: die 49. und die 50. Rede. Die 49. Rede (*παραίτησις ἀρχῆς ἐν βουλῇ*) führt ihre Überschrift mit Recht. Dio lehnt in ihr die Wahl zum höchsten Gemeindeamte ab. Wenn er in dem gröfsten Teil der Rede zu beweisen sucht, dafs *τοῦ γε ὄντως φιλοσόφου τὸ ἔργον οὐχ ἕτερόν ἐστιν ἢ ἀρχὴ ἀνθρώπων* und dafs der Philosoph in erster Linie dem Gemeindeleben seiner Vaterstadt seine Kräfte zu widmen verpflichtet sei, so geschieht es, um zu beweisen, dafs er nicht principiell abgeneigt ist, das Amt zu übernehmen, sondern durch äufsere Umstände daran verhindert wird. Seine Lebensgrundsätze würden ihm an und für sich verbieten, sich lange nötigen zu lassen; sie würden fordern, dafs er sich selbst um das Amt bewürbe. Aber es ist unmöglich für ihn, länger in Prusa zu bleiben. Er hätte eigentlich schon längst Prusa verlassen müssen. Es ist immer wieder etwas dazwischen gekommen, was seine Abreise verzögerte. Jetzt aber ist kein weiterer Aufschub möglich. „Weder mir noch euch," sagt er, „würde es von Vorteil sein, wenn ich länger hier bliebe." — Diese Rede stimmt also mit der 45. insofern überein, als auch sie nicht des Redners eigenen freien Entschlufs, sondern eine *force majeure* für die bevorstehende Abreise verantwortlich macht. Dazu gesellt sich noch die mysteriöse Andeutung, nicht nur für ihn selbst, sondern auch für Prusa sei seine Abreise vorteilhafter. Sicherlich ist die 49. Rede später als die 45. Die Abreise ist inzwischen näher gerückt. Die Vermutung ist zur Gewifsheit geworden. Die zwingenden Umstände, deren Eintreten erwartet wurde, sind wirklich eingetreten.

Die 50. Rede steht der 49. zeitlich sehr nahe, genauer: sie liegt ihr um einige Tage oder Wochen voraus. Die Gewifsheit der bevorstehenden Abreise ist schon in der 50. Rede vorhanden, aber der Wahltermin, der die 49. Rede veranlafst hat, steht noch bevor. In § 7 wehrt Dio das Mifsverständnis ab, als ob er selbst nach dem höchsten Gemeindeamte strebe. „Denn ich," sagt er, „werde fortgehen, aus vielen Gründen (und ich bitte euch, mir zu glauben, dafs es diesmal wirklich Ernst wird), und ich darf wohl sagen, nicht um meines Nutzens und meiner Bequemlichkeit willen." Diese Worte beweisen erstens, dafs Dio seine Abreise schon mehrfach angekündigt und dann doch wieder verschoben hatte. Die Anfangsworte der 45. Rede dürfen wir als eine dieser vorläufigen Ankündigungen betrachten. Ferner bestätigen diese Worte, was wir schon aus der 49. Rede entnommen hatten: dafs Dio nicht um den Unbequemlichkeiten des prusanischen Lebens zu entfliehen (wie er in der 47. Rede gedroht hatte), sondern, von ande-

ren Gründen abgesehen, auch um Prusas willen seine Abreise für nötig hielt.

Erinnern wir uns nun, dafs sich Dio or. 45 § 3 als besonderes Verdienst anrechnet, die grofse ihm von Trajan erwiesene Huld und Gnade zu keinem egoistischen Zwecke ausgenutzt zu haben (οἷον τὰ τῆς οὐσίας ἐπανορθώσας διεφθαρμένης ἢ προσλαβών τινα ἀρχὴν ἢ δύναμιν) und dafs er in der 47. Rede andeutet, er könnte, wenn er nur wollte, auf Grund seiner Bekanntschaft, um nicht zu sagen Freundschaft, mit dem Kaiser in dessen Umgebung eine ehrenvolle Stellung einnehmen, so kann man nicht umhin, zu vermuten, dafs eben der Wunsch des Kaisers, Dio an seinem Hofe zu sehen, die *force majeure* war, die seine Abreise nötig machte. Diese Hypothese erklärt vollkommen die mysteriösen Andeutungen der 45., 49. und 50. Rede. Sie erklärt, dafs Dio in der 45. Rede zwar glaubt, sein Aufenthalt in Prusa werde nur noch kurz sein, aber es nicht genau weifs — und dafs er, wie wir aus or. 50 § 7 schlossen, seine Abreise mehrfach ankündigte und wieder verschob. Wann der Dacierkrieg ein Ende nehmen und Trajan nach Rom zurückkehren würde, war nicht mit Bestimmtheit vorauszusehen. Unsere Hypothese erklärt ferner, wieso Dio seine Abreise als vorteilhaft für Prusa bezeichnen durfte. Er hoffte, wie er z. B. in der 48. Rede ausspricht, durch seinen Verkehr mit dem Kaiser noch weitere Vergünstigungen und Vorteile für Prusa zu erwirken. Sie erklärt auch den längeren Verkehr Dios mit dem Kaiser, den die dritte Rede „vom Königtum" erwähnt und andere Thatsachen, die uns weiterhin beschäftigen werden.

Die 48. Rede gehört, wie wir sahen, dem Sommer 102 an. Auf sie folgte zunächst, nachdem in Prusa die dacischen Siege und die glückliche Beendigung des Krieges bekannt geworden waren, die 45. Rede. Aber die Abreise verzögerte sich, sei es weil Dio in Prusa noch Notwendiges zu erledigen hatte, sei es weil er eine erneute Einladung von Seiten des Kaisers abwartete, bis zum Frühjahr des folgenden Jahres 103. In die ersten Monate dieses Jahres gehören die 50. und — wenig später — die 49. Rede. Dafs die beiden letztgenannten Reden derselben ἐπιδημία Dios wie die übrigen erhaltenen bithynischen Reden angehören, wird durch die Anspielung der 50. Rede auf Dios Parteinahme für die Popularen bewiesen. Denn sie setzt voraus, dafs die Vorkommnisse unter dem Proconsulat des Bassus noch in frischer Erinnerung waren. Im Frühjahr 103 machte sich Dio auf, um nach Rom zu gehen.

Es mufs schliefslich noch die Rolle besprochen werden, die der Sohn Dios in der 49., 50. und 51. Rede spielt. Dieser junge Mann, der im Jahre 96, als Dio die 44. Rede hielt, noch zu den *νεανίσκοι* gerechnet werden konnte, also schwerlich viel mehr als zwanzig Jahre zählte, hatte inzwischen das zur Bekleidung von Gemeindeämtern erforderliche Alter erreicht. Aus dem 78. Brief des Plinius an Trajan wissen wir, dafs ein Edict des Augustus die *lex Pompeia*, die ein Alter von 30 Jahren für die Bekleidung von Gemeindeämtern forderte, dahin abgeändert hatte, dafs die Bekleidung der *minores magistratus* schon vom vollendeten 22. Jahre an erlaubt sein sollte. Wer ein solches Amt bekleidet hatte, wurde Mitglied des Rats. Aus der 51. Rede, deren Zeit sich nicht näher bestimmen läfst, erfahren wir, dafs Dios Sohn *γυμνασίαρχος* — oder wie die officielle Titulatur des mit der Aufsicht über die Ausbildung der Epheben betrauten Magistrats gelautet haben mag — gewesen war. Dieses Amt gehörte gewifs zu den *minores magistratus*. Später erlangte er ein höheres Amt, dessen uns unbekannte Titulatur Dio mit folgenden Worten umschreibt or. 51 § 6: *ὅτῳ γὰρ πόλις ὅλη καὶ δῆμος ἑκὼν ἐπέτρεψε παιδεύειν αὐτὸν καὶ ὃν ἐπιστάτην εἵλετο τῆς κοινῆς ἀρετῆς καὶ ὅτῳ τὴν μεγίστην ἀρχὴν ἔδωκε τῆς σωφροσύνης καὶ τῆς εὐταξίας καὶ τοῦ καλῶς βιοῦν ἕκαστον.* Weil er sich als Vorsteher der Epheben bewährt hatte, hat man ihm, nach Dios Darstellung, das Vertrauen geschenkt, dafs er auch unter den Erwachsenen für Tugend und gute Sitte zu sorgen verstehen werde. Dieses Amt, das nach § 7 *διὰ παντὸς ἄρχειν τοῦ χρόνου* ein lebenslängliches war, ist also als eine *praefectura morum* zu denken. Einen *ἐπὶ τῆς εὐκοσμίας ἄρχων* διὰ *βίου* kennen wir z. B. aus Aezani in Phrygien CIGr. III add. 3831 a[11]. add. 3847 m. Wenn Dio sagt: *ἐπειδὴ ᾔσθεσθε τοὺς ἐφήβους — κρείττονας πεποιηκότα, εὐθὺς ἡγεῖσθε καὶ ὑμᾶς ἀμείνους δύνασθαι ποιεῖν*, so ist aus *εὐθὺς* natürlich nicht zu schliefsen, dafs sein Sohn unmittelbar nach der Gymnasiarchie die *praefectura morum* bekleidete. Es ist durch jene Worte nicht ausgeschlossen, dafs Dios Sohn zwischen der Gymnasiarchie und der *praefectura morum* andere, mehr politische Ämter bekleidete. Für unsern chronologischen Zweck kommt es vor allem darauf an, dafs das Amt, welches Dios Sohn soeben erlangt hatte, als Dio die 51. Rede hielt, nicht dasselbe ist, von dem er in der 50. Rede spricht. Dios 50. Rede setzt unzweifelhaft voraus, dafs Dios Sohn, als sie gehalten wurde, das höchste Gemeindeamt, das Amt eines *ἄρχων* bekleidete. Ein *ἄρξας τὴν μεγίστην ἀρχὴν* ist aus Nikaia CIGr. III 3749 bezeugt. Wir werden daher auch für Prusa einen obersten Archon

voraussetzen dürfen. Nur unter dieser Voraussetzung scheinen mir die Worte ganz verständlich, in denen Dio or. 50 § 10 jenes Gerede der Leute erwähnt, das ihn das Wort zu ergreifen veranlafst hat. Erstens hat er gehört, man gebe ihm Schuld, die Zusammenberufung des Rats verhindert zu haben (*λόγος ἐῤῥύη τοιοῦτος ὡς ἐμὲ ἐμποδὼν γενόμενον τῷ συνάγεσθαι βουλήν*); zweitens ist die Meinung verbreitet: *πάντα ἁπλῶς — τὰ τῆς ἀρχῆς γίγνεσθαι κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην*. Natürlich müssen die beiden Punkte unter einander in Zusammenhang stehen. Der erste ist ein Specialfall des zweiten. Dio, der zur Zeit dieser Rede kein Amt bekleidete, wie aus § 3 (*μήτε ἑταιρείᾳ τινὶ πεποιθὼς μήτε συνήθεις ἐξ ὑμῶν ἔχων τινὰς θαρρῶν εἰσέρχομαι πρὸς ὑμᾶς*) hervorgeht und selbst nicht als ständiges Mitglied dem Rate angehörte, konnte die Zusammenberufung des Rats nur durch Beeinflussung seines Sohnes verhindern, der also in seiner amtlichen Eigenschaft das Recht der Einberufung des Rats gehabt haben mufs. Es kann dabei vorläufig dahingestellt bleiben, ob er allein oder in Verbindung mit einem oder mehreren Collegen dieses Recht ausübte. Der zweite Vorwurf, dafs die *ἀρχή* in allen Stücken nach Dios Willen verwaltet werde, giebt die allgemeine Voraussetzung, auf der der erste speciellere beruht. Weil man überhaupt für alle Mafsregeln des Sohnes den Vater verantwortlich machte, schrieb man auch die seltene Einberufung des Rates auf seine Rechnung. Hieraus geht hervor, dafs Dios Sohn damals das höchste Gemeindeamt bekleidete und dafs zu den Befugnissen dieses Amtes auch die Einberufung des Rats gehörte. Wäre nämlich der *προστάτης τῆς βουλῆς* nicht gleichzeitig oberster *ἄρχων* gewesen, so könnte Dio nicht sagen: *πάντα ἁπλῶς τὰ τῆς ἀρχῆς γίγνεσθαι κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην*. Er wehrt den Vorwurf ab, dafs er den Rat seiner verfassungsmäfsigen Mitwirkung bei der Regierung beraube, um selbst durch das Medium seines Sohnes die ganze Regierung nach eigenem Gutdünken zu führen. Dies war nur möglich, wenn der Sohn die oberste Magistratur bekleidete. Da der Ausdruck rein unpersönlich gewählt ist (*πάντα ἁπλῶς τὰ τῆς ἀρχῆς*) und von dem Sohn in diesem Zusammenhang noch garnicht die Rede war, kann *ἀρχή* nicht ein beliebiges Einzelamt, sondern nur die *ἀρχὴ κατ' ἐξοχήν*, die Oberleitung der gesamten Regierungsgeschäfte bedeuten. Es fällt nun auch ein neues Licht auf die bisher dunkle Stelle in § 7: *ἔχετε μὲν προστάτας χρηστούς, οὐδένα δὲ ἄξιον ἑαυτῶν, ἀλλ' οὐδὲ τῶν πρότερον τὸν ἐμὸν πατέρα ἢ πάππον οὐδὲ τοὺς τῶν ἄλλων, πάντας ἀγαθοὺς καὶ τιμῆς ἀξίους*. Schon hier will Dio dem Vorwurf

zeugen, dafs er die Befugnisse des *ἄρχων* und *προστάτης*, d. h. des Sohnes, auf Kosten des Rats auszudehnen bestrebt sei. Darum hebt er hervor, dafs er die Körperschaft höher schätzt als den Vorsteher, dafs dieser trotz seiner Vorzüge nicht würdig sei, der Körperschaft vorzustehen. Denselben Zweck verfolgt schon die frühere Äufserung in § 5: *καὶ τὸν υἱὸν τοῦτον, εἰ νοῦν ἔχει καὶ σωφρονεῖ, νομίζω πάντα τὸν βίον ὑμῖν ἀναθήσειν καὶ θεραπεύσειν ὑμᾶς οὐχ ἧττον ἐμοῦ*. Auch sie wird erst verständlich, nachdem wir den Zweck der ganzen Rede erkannt haben. Es ist nicht zu befürchten, will Dio sagen, dafs mein Sohn, der Erbe meiner Gesinnungen, als *ἄρχων* eine dem Rat feindliche, ihn aus seinen verfassungsmäfsigen Rechten verdrängende Politik betreiben wird. — Auch der Ausdruck in § 10 *ἄρχειν αὐτὸν ἀξιώσαντα τῆς πόλεως* dürfte kaum für ein anderes als das höchste Gemeindeamt passen.

Nun wird ja freilich in § 7 der Plural *προστάτας χρηστούς* gebraucht. Aber dieser Plural widerlegt nicht unsere anderweitig genügend begründete Annahme eines obersten *ἄρχων* und *προστάτης τῆς βουλῆς*. Or. 44 § 3 sagt Dio von seinem Vater: *ὅσον ἔζη χρόνον δικαίως προεστῶτα τῆσδε τῆς πόλεως*. Der Ausdruck würde schwerlich so gewählt sein, wenn Dios Vater als Mitglied eines aus gleichberechtigten Gliedern zusammengesetzten Collegiums der Gemeinde vorgestanden hätte. Sicherlich ist hier dieselbe Stellung gemeint, wie or. 50 § 7, wo Dio auch seinen Vater erwähnt. Auch am Schlufs der 48. Rede ist von einem *ἄρχων* schlechtweg, ohne weiteren Zusatz, die Rede. Nach dem Zusammenhang kann auch dort nur der oberste Leiter der Regierung gemeint sein. Es wird sich endlich im Fortgange der Untersuchung noch zeigen, dafs auch die *ἀρχή*, die Dio in der 49. Rede ablehnt, die Stelle des obersten *ἄρχων* ist.[1]) Den Plural *προστάτας* or. 50 § 7 können wir auf verschiedene Weise erklären, ohne unsere Annahme eines obersten *ἄρχων* und *προστάτης τῆς βουλῆς* aufzugeben. Entweder waren an dem Vorsitz des Rats aufser dem obersten *ἄρχων* andere ihm untergeordnete Magistrate beteiligt, oder Dio denkt nicht nur an den gegenwärtigen *ἄρχων*, sondern spricht generalisirend.[2])

Ich habe früher gezeigt, dafs die 49. und die 50. Rede, wegen der ähnlichen Äufserungen über die bevorstehende Abreise des Redners,

---

1) Auch or. 40 § 20 ist wohl der *ἄρχων κατ' ἐξοχήν* zu verstehen.

2) Die Worte *ἀλλ' οὐδὲ τῶν πρότερον* können nicht gegen diese Interpretation angeführt werden; es kann der Gegensatz der ferneren Vergangenheit, in der Dios Vater und Grofsvater *προστάται* waren, zu den letzten Jahren vorschweben.

zeitlich nahe zusammengehören. Ich habe hinzugefügt, dafs die 50. Rede früher gehalten sein mufs als die 49., weil Dio in jener den Argwohn zurückweist, nach dem Amte zu streben, das er in der 49., nachdem es ihm thatsächlich angeboten worden ist, ablehnt. Erst durch unsere letzten Untersuchungen ist der Nachweis möglich geworden, dafs es sich wirklich um dasselbe Amt handelt. Dafs in or. 50 § 7 *προΐστασθαι τῆς βουλῆς* die Bekleidung der *μεγίστη ἀρχή* bezeichnet, habe ich bewiesen. Dafs in der 49. Rede nur dieselbe gemeint sein kann, ergiebt sich aus Stellen wie § 1 *τῷ δὲ ἄρχοντι πόλεως*, § 13 *ὅστις ὀκνεῖ τὴν αὑτοῦ πόλιν — διοικεῖν*, vor allem aber aus der Erwägung, dafs die Einleitung über den Herrscherberuf der Philosophen lächerlich wirken würde, wenn es sich nicht um eine wirklich leitende Stellung handelte. Wäre die 50. Rede später gehalten als die 49. Rede, so wären die Worte: *καὶ μηδείς με νομίσῃ λέγειν ἐμαυτὸν εἰσποιοῦντα τῷ προΐστασθαι τῆς βουλῆς* ganz überflüssig gewesen. Niemand konnte ihn im Verdacht haben, auf die Stellung Anspruch zu machen, die er wenige Tage oder Wochen zuvor, als sie ihm angeboten wurde, aufs entschiedenste abgelehnt hatte. Also ist die 49. Rede die spätere von beiden.

Dio lehnt in der 49. Rede das Amt ab, ehe die entscheidende Abstimmung erfolgt ist. Er ist sicher, dafs man einstimmig ihn wählen würde, wenn er zur Annahme des Amtes geneigt wäre. Die Abstimmung würde keiner Auszählung der Stimmen bedürfen (*οὐκ ἂν ἐδεήθη ἐξετάσεως*). Er bittet die Wähler, nicht für ihn zu stimmen (*παραιτοῦμαι τὴν ψῆφον*). Dio sagt uns auch, woher er seine Zuversicht auf eventuelle einstimmige Wahl schöpft: *ὥσπερ πρότερον ἐν τῷ φανερῷ πάντες ἐψηφίσασθε, ὁπότε με ὑπενοήσατε βούλεσθαι, τὸ αὐτὸ καὶ νῦν ἂν ἐποιήσατε.* Schon einmal, bei einer früheren Wahl, war Dio einstimmig zum *ἄρχων* gewählt worden. Damals hatte man geglaubt, dafs er zur Annahme geneigt sei. Er hatte nicht vorher erklärt, dafs er die Wahl nicht annehmen würde. Die Wahl war perfect geworden. Auf Grund seines Philosophenprivilegiums, so dürfen wir annehmen, hatte er abgelehnt. Diesmal ist er vorsichtiger und lehnt schon vor der Abstimmung ab. Wir entnehmen hieraus zunächst die Thatsache, dafs der Archontat in Prusa nicht ein lebenslängliches Amt, sondern ein Jahresamt war. Wenn Dio or. 44 § 3 von seinem Vater sagt: *ὅσον ἔζη χρόνον δικαίως προεστῶτα τῆσδε τῆς πόλεως*, so folgt daraus nur, dafs Wiederwahl zulässig war, es also vorkommen konnte, dafs derselbe Oberbeamte eine lange Reihe von Jahren an der Spitze des Gemeinwesens stand.

Es zeigt sich nun, dafs diese Untersuchungen unsere auf anderem Wege gewonnenen chronologischen Ergebnisse bestätigen. Das verfrühte Aufrücken des Sohnes zum städtischen Oberamt erfolgte wahrscheinlich, nachdem der Vater die auf ihn gefallene Wahl abgelehnt hatte. Das *ἄρχειν αὐτὸν ἀξιώσαντα τῆς πόλεως* or. 50 § 10 beweist, dafs Dio selbst seine Mitbürger veranlafst hatte, das ihm zugedachte Amt seinem Sohne zu übertragen. Die Wahl des Sohnes erfolgte zu einer Zeit, wo Dio bereits die baldige Beendigung seines prusanischen Aufenthalts voraussah, nämlich im Frühjahr 102. Diese Annahme erklärt den sonst unverständlichen Schlufs der 48. Rede: *τοῦτο δὲ* (nämlich die Beilegung der inneren Zwistigkeiten) *ἄξιον ὑμῖν σπουδάσαι καὶ διὰ τὸν ἄρχοντα, ὃν πεποιήκατε, ἵνα μὴ λαβόντες ἄπειρον ἄνθρωπον ἔπειτα ἐν κλύδωνι καὶ σάλῳ ἐᾶτε.* Schwerlich hätte Dio die Unerfahrenheit des Gewählten so ungenirt hervorgehoben, wenn dieser nicht sein Sohn gewesen wäre, der, weil man auf den Rat und Beistand des Vaters rechnete, in ungewöhnlich jugendlichem Alter gewählt worden war. Die Worte zeigen, dafs er zur Zeit der 48. Rede sein Amt entweder noch nicht oder erst vor kurzem angetreten hatte.

Es verging ein Jahr und der nächste Termin für die Beamtenwahlen kam heran, ohne dafs sich Dios Ankündigung seiner bevorstehenden Abreise erfüllt hätte. Es ist daher sehr begreiflich, dafs man an diese nicht mehr recht glaubte und wiederum Dio selbst als Candidaten für den Archontat aufstellte. Darum mufs Dio or. 49 § 15 besondere Anstrengungen machen, um seine Mitbürger zu überzeugen, dafs es jetzt mit seiner Abreise wirklich Ernst wird und dafs er sich schon das vorige Mal in gutem Glauben mit seiner bevorstehenden Abreise entschuldigt hat und nur durch unvorhergesehene Umstände länger, als er erwartete, in Prusa festgehalten worden ist. Es wird also durch diese Erwägungen bestätigt, dafs die 50. und die 49. Rede dem Frühjahr des Jahres 103 angehören.

Wir haben damit die Untersuchung über Dios Aufenthalt in Prusa während der Jahre 97—103 zum Abschlufs gebracht. Die Beschaffenheit des Materials brachte es mit sich, dafs wir im letzten Teil die Untersuchung über die Zeitfolge der Reden und Ereignisse an die Stelle der zusammenhängenden Erzählung treten lassen mufsten. Es ist deshalb zum Abschlufs dieses Kapitels eine kurze Recapitulation der gewonnenen Ergebnisse erforderlich. Ich nehme an, dafs Dio nach seiner Rückkehr von der Gesandtschaftsreise des Jahres 100 sich ins Privatleben zurückzog, um sich der Bewirtschaftung seiner Güter zu widmen und womöglich

seinen zerrütteten Wohlstand wieder herzustellen. In dieser Zurückgezogenheit verharrte er, bis ihn in der ersten Hälfte des Jahres 101 der Streit oder vielmehr die geplante Versöhnung mit Apameia und die Bauangelegenheit zum Auftreten zwangen. Aus dieser Zeit stammen die 40., 41. und 47. Rede. Es ist mir das wahrscheinlichste, dafs sie alle der ersten Hälfte des Jahres angehören. Am ersten könnte das für die 47. bezweifelt werden. In dieser Zeit sind es noch die Bauangelegenheit und der Streit mit Apameia, um den sich alles dreht. Im Sommer 101 traf der Proconsul Julius Bassus in Bithynien ein. Aus der Zeit seines Proconsulats (Sommer 101 bis Sommer 102) haben wir keine Reden Dios, wenn nicht etwa die 47. in ihren Anfang gehört. Wohl aber wissen wir, dafs jetzt andere Angelegenheiten die Situation beherrschten. Durch revolutionäre Umtriebe des Proletariats, die gleichzeitig in den meisten Städten Bithyniens zum Ausbruch kamen und an denen auch Prusa Anteil hatte, wurde der Proconsul zu einer grausamen Verfolgung veranlafst, in die durch das Treiben der Delatoren viele Unschuldige verwickelt wurden. In dieser Zeit suchte Dio, obgleich er nach seiner socialen Stellung und politischen Gesinnung zu der durch die Revolution bedrohten Klasse der Privilegirten gehörte, das Los der von der Verfolgung betroffenen durch Aufbietung seines persönlichen Einflusses beim Proconsul zu mildern. Diese Thätigkeit brachte ihn bei seinen Standesgenossen in den Verdacht, mit den Bestrebungen des Proletariats zu sympathisiren. Als im Sommer 102 Varenus, der Nachfolger des Bassus eintraf, hielt Dio in der Volksversammlung in Prusa die 48. Rede, um den immer noch tobenden Bürgerzwist zu beschwichtigen und zu verhüten, dafs Varenus von vornherein in ein ebenso mifstrauisches und feindseliges Verhältnis zu dem prusanischen Gemeinwesen hineingedrängt würde, wie das des Bassus gewesen war. In der Erwartung, gleich nach der Rückkehr Trajans nach Rom an den kaiserlichen Hof beschieden zu werden, hielt Dio die 45. Rede, den *ἀπολογισμός, ὅπως ἔσχηκε πρὸς τὴν πατρίδα,* in der er eine gedrängte Übersicht über seine politische Thätigkeit in Prusa giebt. In ungefähr dieselbe Zeit gehört auch die 43. Rede, in der er sich gegen Angriffe seiner politischen Gegner, die sich auf sein Verhalten während des Proconsulats des Bassus bezogen, in der Volksversammlung verteidigt. Während des Proconsulats des Varenus (Sommer 102 bis Sommer 103) ist Prusa, aufser mit der Bauangelegenheit, mit den Vorbereitungen zu der Anklage des Bassus beschäftigt. Diese Angelegenheiten halten den Redner länger, als er ursprünglich beabsichtigt

hatte, bis zum Frühjahr 103 in Prusa fest. Schon vor dem Eintreffen des Varenus, im Frühjahr 102, war die Wahl zum obersten Archon und Vorsteher des Rats auf Dio gefallen. Er hatte aber die Wahl abgelehnt und an seiner Statt war dann sein Sohn gewählt worden, der bei dem Eintreffen des Varenus, zur Zeit der 48. Rede, das Oberamt bekleidete. Da er nur als ein Substitut Dios betrachtet wurde, so machte man diesen für die ganze Verwaltung verantwortlich. Besonders wurde Dio zum Vorwurf gemacht, dafs der ἄρχων die meisten Geschäfte ohne die verfassungsmäfsige Mitwirkung des Rats erledigte. Durch diese Umstände ist die 50. Rede veranlafst, die gehalten ist, als bereits der Termin für die Neubesetzung des Oberamtes herannahte. Bald darauf fand die Wahl statt und wäre wieder, wie vor einem Jahre, auf Dio gefallen, wenn nicht dieser sie in der 49. Rede im voraus abgelehnt hätte. Er glaubte jetzt den Augenblick gekommen, um Prusa verlassen und sich an den Kaiserhof nach Rom begeben zu können. Alles spricht dafür, dafs er im Sommer 103 diese Absicht wirklich ausführte.

Fünftes Kapitel.

Dios letzte Lebensperiode.

Über den letzten Abschnitt von Dios Leben fehlt es uns an jeder directen Überlieferung. Weder bei andern Schriftstellern noch bei Dio selbst finden sich auf diese Zeit bezügliche biographische Nachrichten, aufser dem wenigen, was der Briefwechsel des Plinius mit Trajan lehrt. Der 81. Brief, in dem von Dio die Rede ist, gehört nach Mommsens Untersuchung in das Jahr 112. Er zeigt uns den Redner wieder in Prusa wohnhaft und wie zur Zeit der bithynischen Reden als Gegenstand von Anfeindungen seiner Gegner. Noch handelt es sich um dieselben Angelegenheiten, die wir schon aus den bithynischen Reden kennen, und auch die Feinde Dios scheinen noch dieselben zu sein. In die Jahre, die zwischen 103 und 112 liegen, fällt kein Lichtstrahl der Überlieferung. Aber zweierlei können wir mit Sicherheit behaupten: erstens dafs sich Dio im Jahre 103 zu längerem Aufenthalte nach Rom an den Hof des Kaisers begab, zweitens dafs er einen Teil der folgenden Jahre damit zubrachte, die Hauptstädte der griechisch redenden Reichshälfte zu bereisen und als philosophischer Prediger eine Wirksamkeit zu entfalten, der wir die bedeutendsten seiner erhaltenen Werke verdanken.

Der erste der beiden Punkte steht unzweifelhaft fest teils durch die Stellen der spätesten bithynischen Reden, die seinen unwiderruflichen Entschlufs, ja die unausweichliche Notwendigkeit, nach Rom zu gehen, kundgeben, teils durch die erhaltenen Denkmäler seines Verkehrs mit Trajan, die zweite, dritte und vierte Rede *περὶ βασιλείας*. Der zweite Punkt wird dann als bewiesen gelten dürfen, wenn es sich herausstellt, dafs die erhaltenen Städtereden dieser Periode angehören. Schon am Schlufs der 47. Rede § 22 sagt Dio mit klaren Worten, was er thun würde, wenn er Prusa verliefse, und hebt dabei deutlich die beiden eben genannten Punkte hervor: A. *ἔπειτα συνηθείας οὔσης*

μοι πρὸς τὸν αὐτοκράτορα, ἴσως δὲ καὶ φιλίας, καὶ πρὸς ἄλλους πολλοὺς τοὺς δυνατωτάτους σχεδόν τι Ῥωμαίων, ἐκείνοις συνεῖναι τιμώμενον καὶ θαυμαζόμενον. B. *εἰ δὲ ἄρα ἀποδημῶν ἥδομαι, τὰς μεγίστας πόλεις ἐπιέναι μετὰ πολλοῦ ζήλου καὶ φιλοτιμίας παραπεμπόμενον, χάριν εἰδότων μοι παρ' οὓς ἂν ἀφίκωμαι καὶ δεομένων λέγειν καὶ συμβουλεύειν καὶ περὶ τὰς ἐμὰς θύρας ἰόντων ἐξ ἑωθινοῦ* u. s. w. Dies ist meiner Ansicht nach, wenn auch in der 47. Rede nur ein Zukunftsbild der Phantasie, die thatsächlich zutreffende Schilderung der Lebensweise Dios während der auf 103 folgenden Jahre. Ratgeber des Monarchen und Ratgeber der Städte zu sein — das sind zwei aus derselben Geistesrichtung entspringende Bestrebungen Dios in seiner reifsten Epoche. Der Anspruch des Philosophen, als der eigentlich Sachverständige in allen Angelegenheiten des Staats- und Gesellschaftslebens, als der zur Herstellung des socialen Friedens besonders berufene zu gelten, der uns schon in den bithynischen Reden wiederholt begegnet ist, beschränkt sich jetzt nicht mehr auf seinen heimischen Wirkungskreis. Was er zu sagen hat, ist allgemeingültig. Der Herr der Welt in seinem Palast und die volkreichen Städte in den Provinzen — alle können von ihm lernen; an alle richtet sich seine Predigt von den ewigen Naturgesetzen der Sittlichkeit, auf denen das Glück nicht nur des einzelnen, sondern auch der Städte und Völker, ja der ganzen Welt beruht. In dieser Epoche findet Dios Entwicklung ihren notwendigen und natürlichen Abschlufs. Denn in seiner rednerischen Thätigkeit verbinden sich nun die bezeichnenden Züge aller seiner früheren Entwicklungsstufen. Der sophistische Epideiktiker, der culturfeindliche Bettelphilosoph, der praktische Stadt- und Provincialpolitiker durchdringen sich in ihm und verleihen in ihrer Durchdringung den Werken dieser Epoche ihr eigentümliches Gepräge. Die formale Kunst der Königs- und Städtereden kann, obgleich Dio diese Beurteilung mit Entrüstung zurückgewiesen haben würde, nur als ein Zurückgreifen auf gewisse Formen der sophistischen Epideiktik charakterisirt werden. Die ethischen Grundgedanken sind dieselben geblieben wie in der Exilszeit; auch jetzt ist die niedrige Wertung der materiellen Cultur, wenn auch in gemilderter Form, der eigentliche Lebensnerv seiner Predigt. Dafs endlich sein Blick in dieser Zeit mehr auf die grofsen Verhältnisse des Staats- und Völkerlebens als auf das Leben der Individuen gerichtet ist, darin erkennen wir die angeborene und anerzogene Neigung zum öffentlichen Leben, die durch das vierzehnjährige Exil zurückgedrängt, aber nicht erstickt werden konnte, sondern nach der Restitution sogleich wieder

erwacht war und ihn auch in seinem kosmopolitischen Wirken zwischen dem *φιλόσοφος* und dem *ἀνὴρ πολιτικός* die Mitte halten liefs. Im Euboicus und in der zweiten tarsischen Rede erkennt man die Erfahrungen wieder, die er in Prusa und in Bithynien überhaupt gesammelt hatte.

Es ist unsere nächste Aufgabe, von dem Verhältnis Dios zum Kaiser eine möglichst deutliche Vorstellung zu gewinnen. Schon als Dio im Jahre 100 zum ersten Male, als Gesandter seiner Vaterstadt, vor Trajan erschien, war er von diesem über alles Erwarten ausgezeichnet worden. Dio fürchtet or. 45 § 3 prahlerisch zu erscheinen, wenn er schildern wollte, mit wie grofser Freundlichkeit und Hochachtung ihn der Kaiser behandelt hat. Man würde es unglaublich finden, dafs er das ehrenvolle Verhältnis zu dem Kaiser, der ihn zu vertraulichem und freundschaftlichem Verkehr heranzog, preisgab, um sich lieber in Prusa mit kleinlichen Geschäften abzuplagen und an kleinlichen Zänkereien zu ärgern. Die Worte beweisen, dafs Dio eine Einladung des Kaisers, in Rom zu bleiben, ausschlug. Auch spricht er von der Möglichkeit, die Gunst des Kaisers zur Erlangung eines öffentlichen Amtes oder einer einflufsreichen Privatstellung (*προσλαβὼν ἀρχήν τινα ἢ δύναμιν*) zu benutzen. Auch in der 47. Rede § 22 (an der oben angeführten Stelle) nennt er sein Verhältnis zu Trajan *συνήθεια, ἴσως δὲ καὶ φιλία*. Aus den Andeutungen der letzten bithynischen Reden haben wir geschlossen, dafs Dio dem Kaiser versprochen hatte, später an seinen Hof zurückzukehren. Als nach Beendigung des ersten Dacierkrieges Trajan wieder in Rom war und als er hoffen durfte, die prusanischen Angelegenheiten, die ihn solange festgehalten hatten, in gute Wege geleitet zu haben, hielt er den Augenblick für gekommen, jenes Versprechen zu erfüllen. Selbstverständlich hoffte er durch seine Beziehungen zum Kaiser auch für Prusa weitere Vergünstigungen, wenn irgend möglich die Freiheit zu erwirken. Dafs er sich nicht mit dem, was er das erste Mal erreicht hatte, zufrieden gab, zeigt die Äufserung or. 40 § 18: *ὅσα δ' οὐ ῥᾴδιον ὑπ' ἄλλου τῶν ἐντεῦθεν πραχθῆναι, τυχὸν δὲ καὶ λίαν χαλεπόν, ἡγεῖσθε πρὸς ἐκείνοις ἀεί με τὴν γνώμην ἔχειν, μέχρις ἂν ἐμπνέω.* Unter dem *λίαν χαλεπόν* ist nichts anderes als die Erhebung Prusas zum Freistaat zu verstehen. Auch or. 48 § 11 sind nach dem Zusammenhange die Worte: *κἂν πάλιν δυνηθῶ, ποιήσω πάλιν* auf Bemühungen beim Kaiser in diesem Sinne zu beziehen. Endlich sehen wir, dafs Dio in der 49. und 50. Rede andeutet, auch seinen Mitbürgern würden aus seiner Romreise Vorteile entspringen. — Vor allem aber

hatte Dio das σμικρὰ καὶ ἄδοξα πράττειν (or. 47 § 1) gründlich satt. Die kleinstädtische Politik war ihm zur Pönitenz geworden. Sie entfremdete ihn seinem eigentlichen Beruf. Wenn er auch theoretisch an der Überzeugung festhielt, dafs der Philosoph in erster Linie in dem Gemeindeleben seiner Vaterstadt sich als Philosoph bewähren müsse, so konnte er sich doch unmöglich verhehlen, dafs er in Rom und als Wanderlehrer mit geringerer Entsagung gröfseres leisten und besser mit seinem Pfunde wuchern könnte. Da seine Stärke auch jetzt in der lebendigen Rede und mündlichen Lehrthätigkeit lag, so konnte er nur da, wo er persönlich erschien, in der ihm eigenen Weise auf die Gemüter wirken. Wer den Samen einer idealen Denkungsweise ausstreuen will, der mufs ein weites Feld besäen, wenn er einige Halme will aufgehen sehen.

Als Dio sich in der 49. Rede die Wahl zum Archon in Prusa verbat, hatte er ausführlich entwickelt, dafs Herrschaft über die Menschen der eigentliche Beruf des Philosophen sei. An nichts hat ein guter Mensch mehr Freude als am Gutesthun; und dazu hat niemand bessere Gelegenheit, als der Regierende. Es ist daher das Streben des wahren Philosophen, sich zur Herrschaft über sich selbst, über ein Haus, über eine Stadt, ja über alle Menschen geschickt zu machen. Die Könige selbst, soweit sie nicht ganz unverständig sind, erkennen die Überlegenheit der Philosophen an. Denn in den wichtigsten Dingen holen sie sich Rat bei ihnen. Sie, die den übrigen gebieten, ordnen sich ihren Geboten unter. So bedurfte Agamemnon Nestors Rat, und so oft er ihm nicht folgte, hatte er es bitter zu bereuen. So gab Philippos seinem Sohn Alexandros den Aristoteles zum Lehrer in der βασιλικὴ ἐπιστήμη. So haben viele mächtige Völkerschaften ihre Könige der Aufsicht eines Beirates von Philosophen unterstellt, die Perser den Magiern, die Ägypter den Priestern, die Inder den Brachmanen, die Gallier den Druiden. Nichts durften die Könige ohne diese Berater thun oder beschliefsen. Diese waren die eigentlichen Herrscher, den Königen fiel neben dem Glanz der äufseren Stellung nur die Ausführung ihrer Gedanken zu. Und so ist es recht und gut. Denn nur der ist zur Herrschaft über andere befähigt, der sich selbst zu beherrschen gelernt hat, so dafs er hinfort aufser Gott und der Vernunft, denen er willig gehorcht, keines Herren mehr bedarf.

Als Dio diese Lehre seinen Mitbürgern mit priesterlicher Salbung verkündete, da dachte er gewifs nicht nur an das kleinstädtische Oberamt, das er auszuschlagen im Begriff stand, sondern auch an die ein-

flufsreiche Vertrauensstellung bei dem Beherrscher der Welt, die er dafür einzutauschen hoffte. Auch die Prusaner sollten diese Beziehung wenigstens ahnen. Wir sind also berechtigt, aus diesen lehrhaften Ausführungen auf die Hoffnungen und Ansprüche zu schliefsen, welche Dio an sein Verhältnis zu Trajan knüpfte. Er glaubte ehrlich an den Beruf der Philosophie zur Beherrschung der Menschen und hoffte, am Kaiserhof zum εὖ ποιεῖν bessere Gelegenheit zu finden, als er in der Heimat, wo doch kein Prophet gilt, gefunden hatte. Es ist nicht sowohl persönliche Überhebung, als der unbedingte Glaube an die gute Sache, die er vertritt, und an die Würde seines Berufs in der 49. Rede ausgedrückt.

Es ist auch von der andern Seite leicht verständlich, wie ich früher ausgeführt habe, dafs Trajan den berühmten Redner und Philosophen mit Auszeichnung behandelte. Sein Schicksal unter Domitian war weltbekannt, sein Name einer der glänzendsten unter den Vertretern griechischer Bildung. Darum liefs sich an seiner Person der Gegensatz des neuen Regiments zu dem alten besonders eindrucksvoll veranschaulichen. Nichts konnte die öffentliche Meinung des Ostens so sehr zu Gunsten der neuen Regierung beeinflussen, als wenn der berühmte Tyrannenhasser die Waffen streckte und ein warmer Fürsprecher der Monarchie wurde. Auch Dio gereichte dieser Frontwechsel nicht zur Schande. Wir dürfen glauben, dafs er von Trajans Beruf zum Herrscheramt aufrichtig überzeugt war. Vor seiner Verbannung hatte er stets zu den Anhängern der Monarchie gehört. Nur das Mifsregiment Domitians hatte ihn in die Opposition gedrängt. Wenn er jetzt auf die monarchische Gesinnung seiner früheren Mannesjahre zurückgriff, so kann ihm daraus um so weniger ein Vorwurf gemacht werden, als der Kynismus neben seiner Tyrannenfeindschaft für die Verherrlichung des idealen Königs, des Hirten der Menschheit, Raum liefs. Auch in der römischen Aristokratie, die zum Festhalten an den republicanischen Traditionen mehr Grund hatte, als jene durch das Kaiserregiment in ihrem Wohlstand mächtig geförderten Provinzen, verstummt seit Trajan die Opposition gegen die Monarchie. Es würde also ungerecht sein, dem bithynischen Notabeln diese geschichtlich notwendige Änderung seiner politischen Stellung zum Vorwurf zu machen.

Zu jenem äufseren Grunde kamen tiefer liegende innere, die dem Kaiser Dios Gesellschaft und Verkehr wertvoll machten. Die bithynischen Verhältnisse, die, wie die Mission des Plinius beweist, dem Kaiser Sorge bereiteten, kannte Dio gründlich. Wenn es galt, den Mifsbräuchen des

Statthalterregiments und den Schäden der städtischen Verwaltung, auf die gerade damals durch den Procefs des Bassus die Aufmerksamkeit gelenkt war, gründlich abzuhelfen, so konnte sich Trajan keinen sachverständigeren Ratgeber wünschen. Auch war seine Sachkunde nicht auf seine engere Heimat beschränkt. In den Jahren seines Exils hatte er alle Provinzen des Ostens durchwandert und dabei gewifs überall die Augen offen gehalten und eine Kenntnis der thatsächlichen Zustände erworben, wie sie in solchem Umfange wenige Griechen besitzen mochten. Scharfe Beobachtung und treffende Beurteilung der Verhältnisse ist in den Städtereden unverkennbar. Dio ist niemals in den Fehler verfallen, über philosophischen Speculationen die scharfe Auffassung der Wirklichkeit einzubüfsen. Durch sie entschädigt er uns für seinen Mangel an philosophischer Tiefe und Selbständigkeit. Es ist ein bezeichnender Zug, dafs er die abenteuerliche Fahrt ins Land der Dacier unternimmt, um die Zustände dieses Volkes zu studiren, und die Ergebnisse seiner *ἱστορία* in den *Γετικά* niederlegt. Auch in der olympischen Rede § 20 äufsert er sich in charakteristischer Weise über den Zweck der Reise nach Mösien, von der er eben zurückkommt: *ἐπιθυμῶν ἰδεῖν ἄνδρας ἀγωνιζομένους ὑπὲρ ἀρχῆς καὶ δυνάμεως, τοὺς δὲ ὑπὲρ ἐλευθερίας τε καὶ πατρίδος.* Seine Schilderung der Borystheniten ist ein Meisterstück culturgeschichtlicher Charakteristik. Es ist also zweifellos, dafs Dio in den Verhältnissen der östlichen Provinzen gründlich bewandert war. Er hatte nicht nur mit dem Auge des Sittenrichters, sondern auch mit dem des Historikers und praktischen Staatsmannes beobachtet. Dem öffentlichen Leben schenkte er, wie wir sahen, das gröfste Interesse. Es mufste für Trajan von grofsem Werte sein, sich mit einem so kundigen und einsichtsvollen Mann über die Verhältnisse des Ostens zu unterhalten. Dafs er von warmem hellenischen Patriotismus erfüllt war, gereichte ihm zur Empfehlung, dafs er alle Dinge vom moralischen Gesichtspunkt auffafste, mochte dem sittenstrengen Trajan nicht anstöfsig sein.

Es würde vergeblich sein, erraten zu wollen, wie sich auf dieser Grundlage das Verhältnis der beiden Männer entwickelte. Denn abgesehen von einer schwer verwendbaren Notiz bei Philostratus, von der noch die Rede sein wird, bilden Dios Reden vom Königtum unsere einzige Quelle. Diese aber sind, obgleich der Form nach an den Kaiser gerichtet und auch gewifs in seiner Gegenwart gehalten, doch ihrem Wesen nach weit weniger für den Kaiser selbst als für die Öffentlichkeit bestimmt. Über die nächstliegenden und wichtigsten Fragen, z. B. ob

der Kaiser Dios Rat einen Einflufs auf seine Entschliefsungen gestattete, ob er ihm eine amtliche Stellung in seinem Dienst übertrug, wie lange das Verhältnis andauerte — über diese und ähnliche Fragen dürfen wir von den Reden keinen Aufschlufs erwarten. Gewifs waren diese officiellen Reden der unwesentlichste Teil in dem Verkehr der beiden Männer. Das wenige, was die Reden biographisches und persönliches lehren, ist folgendes.

Die dritte Rede *περὶ βασιλείας* setzt voraus, dafs seit längerer Zeit zwischen Dio und dem Kaiser ein naher persönlicher Verkehr stattgefunden hat. Denn seine Berechtigung, den Kaiser glücklich zu preisen, begründet Dio mit seiner im Verkehr erworbenen genauen Kenntnis von dem Charakter des Kaisers.[1]) Es ist dabei weniger auf das dehnbare *παραγέγονά σοι* Gewicht zu legen, das auch von einmaliger flüchtiger Begegnung gebraucht werden könnte, als auf das *οὐδενὸς ἧττον ἔμπειρος*. Denn zum Begriff und Wesen der *ἐμπειρία*, zumal der gründlichen, von keinem anderen übertroffenen (*οὐδενὸς ἧττον*) gehört es doch wohl, dafs sie nur allmählich erworben werden kann. Diese Erfahrungskenntnis von dem Charakter des Kaisers kann nicht die allgemeine sein, die jeder Unterthan aus den Regierungshandlungen des Kaisers gewinnen konnte; es mufs eine intime und persönliche Kenntnis gemeint sein, wie sie durch *συνήθεια* und *φιλία* erworben wird. So konnte Dio nur reden, wenn ihn der Kaiser seines vertrauten Umgangs gewürdigt hatte. Andernfalls würden die Worte eine taktlose Zudringlichkeit und Überhebung enthalten. Wenn Dio selbst die Erfahrung gemacht hat, dafs der Kaiser Wahrheit und Freimut höher schätzt als betrügliche Schmeichelei, so setzt dies voraus, dafs er wiederholt Gelegenheit gehabt hat, dem Kaiser mit Freimut zu begegnen. Er ist auch über die Privatstudien des Kaisers unterrichtet.[2]) Er weifs, dafs sich der Kaiser in seinen Mufsestunden mit der Lectüre griechischer Klassiker beschäftigt und sogar für subtile philosophische Untersuchungen Interesse und Verständnis hat. Dieses Urteil konnte er in dieser Form nur auszusprechen wagen, wenn ihn der Kaiser zum Führer seiner litterarischen und philosophischen Studien gewählt hatte.

Zu beachten ist auch die Stelle der vierten Rede § 3, wo Dio

1) § 2 *ἐγὼ δέ, ὦ γενναῖε αὐτοκράτορ, παραγέγονά σοι, καὶ τυχὸν οὐδενὸς ἧττον ἔμπειρός εἰμι τῆς σῆς φύσεως, ὅτι τυγχάνεις χαίρων ἀληθείᾳ καὶ παῤῥησίᾳ μᾶλλον ἢ θωπείᾳ καὶ ἀπάτῃ.*

2) *ἐπειδὴ δὲ ὁρῶ σε, αὐτοκράτορ, ἐντυγχάνοντα τοῖς παλαιοῖς ἀνδράσι καὶ συνιέντα φρονίμων καὶ ἀκριβῶν λόγων.*

sich anschickt, die Unterhaltung Alexanders mit Diogenes über das Königtum wiederzugeben und diese Absicht begründet mit dem Sätzchen: *ἐπειδὴ καὶ τυγχάνομεν σχολὴν ἄγοντες ἀπὸ τῶν ἄλλων πραγμάτων*. In diesen Worten ist namentlich bemerkenswert der Gebrauch der ersten Person des Plurals. Er beweist, dafs Dio zu der ständigen Umgebung des Kaisers gehört. Wie könnte er sonst sich und den Kaiser (und vielleicht noch andere anwesende Personen aus seiner Umgebung) in einem lakonischen „wir“ zusammenfassen? Vielleicht darf man sogar noch einen Schritt weiter gehen und folgern, dafs der Redner, der sich so ausdrückte, nicht nur zur Ausfüllung der Mufsestunden, sondern auch zur Erledigung von Geschäften von dem Kaiser herangezogen wurde. Denn indem sich Dio in das *σχολὴν ἄγειν ἀπὸ τῶν πραγμάτων* mit einschliefst, schreibt er sich einen Anteil auch an den *πράγματα* zu. Doch wir müssen uns hüten, die Worte zu sehr zu pressen. Sicherlich hat Dio eine Rede wie diese dem Kaiser nicht unter vier Augen vorgetragen, sondern in Gegenwart einer zahlreichen Versammlung. Das beweist für jeden, der etwas Stilgefühl besitzt, der Schlufsteil (von § 82 an) mit seinen rauschenden Perioden. Daraus folgt, dafs jenes „wir“ in § 3 nicht nur auf Dio und den Kaiser selbst, sondern auf sämtliche Anwesende zu beziehen ist. Auf diese Bemerkung möchte ich, mit allem Vorbehalt, eine weitere Vermutung gründen. Die Rede ist an einem Tage, wo alle Geschäfte ruhen, bei Gelegenheit einer Festlichkeit im Palast des Kaisers vor der versammelten Hofgesellschaft gehalten. Vielleicht kann der merkwürdige Schlufs der Rede, der zu verschiedenen Deutungen Anlafs gegeben hat, benutzt werden, um die Natur dieser Festlichkeit näher zu bestimmen. Nachdem Dio die drei Dämonen, die das Menschenleben verwüsten, den Dämon der Habgier, den Dämon der Genufssucht und den Dämon des Ehrgeizes prosopopoietisch den Hörern vorgeführt hat, fährt er fort: jetzt aber lafst uns eine reine und bessere Tonart statt der bisherigen wählen und einen Lobgesang anstimmen auf den guten und verständigen Dämon und Gott, wem seiner teilhaft zu werden durch Aneignung wahrer Bildung und Vernunft die guten Moiren zugesponnen haben.[1]) — Schon dem Synesius fiel es auf, dafs mit diesen Worten die Rede abbricht, ohne die versprochene Verherrlichung des guten Dämons folgen zu lassen. Diese Beobachtung ver-

1) *ἀλλὰ δὴ μεταλαβόντες καθαράν τε καὶ κρείττω τῆς πρότερον ἁρμονίας τὸν ἀγαθὸν καὶ σώφρονα ὑμνῶμεν δαίμονα καὶ θεόν, οἷς ποτε ἐκεῖνον τυχεῖν ἐπέκλωσαν ἀγαθαὶ Μοῖραι παιδείας ὑγιοῦς καὶ λόγου μεταλαβοῦσι.*

leitete ihn zu dem seltsamen Einfall, die in seinem Exemplar folgende Rede (es war der Euboicus) für den verheifsenen Hymnus zu halten. Dieses Auskunftsmittel ist für uns unbrauchbar, weil wir wissen, dafs Dios Reden nicht Buchreden, sondern zu lebendigem Vortrag bestimmte Gelegenheitsreden sind. Eine solche mufs in sich ein abgeschlossenes Ganze bilden und kann nicht mit einem Versprechen schliefsen, das erst nach geraumer Zeit in einer andern Gelegenheitsrede erfüllt werden soll. Wer jene Schlufsworte der vierten Rede unbefangen liest, kann nur annehmen, dafs das Versprechen sofort erfüllt werden soll. Diese Erwägung führte mich zu der Vermutung, dafs hier wie bei mehreren anderen dionischen Reden der Schlufs verloren gegangen sei.[1]) Hieran knüpfte Wilamowitz, als er die Correctur meiner Ausgabe der Rede las, die weitere Hypothese, dafs der verlorene Schlufs jene Verherrlichung des Zeus enthalten habe, die sowohl in der ersten als in der zwölften Rede vorkommt und von der ich nachgewiesen habe, dafs sie ursprünglich auch in der dritten Rede vorkam. Diese Hypothese, der ich damals zustimmte, kann ich nach erneuter Prüfung nicht mehr gutheifsen. Schon die Ausdrucksweise *τὸν ἀγαθὸν καὶ σώφρονα — δαίμονα καὶ θεόν* scheint mir für den höchsten Gott, der die ganze Welt als Seele durchwohnt und regiert, nicht zu passen. Denn *σωφροσύνη* ist eine Tugend für Menschen und nicht für Götter. Auch könnte von Zeus nicht gesagt werden, dafs die Menschen *ἐκείνου τυγχάνουσι.* Beide Ausdrücke zeigen, dafs der gute Dämon in demselben Sinne verstanden werden soll, wie vorher die drei bösen. Nun hat aber Dio § 79 f. den Satz aufgestellt, dafs die guten und bösen Dämonen, von denen das Glück und Unglück der Menschen abhängt, nicht Wesen sind, die von aufsen auf ihn einwirken, sondern eines jeglichen Mannes eigener Seelenzustand ist sein Dämon. In diesem Sinne sind die drei bösen Dämonen als verderbte Seelenzustände des einzelnen Menschen aufzufassen, in diesem Sinne mufs auch der gute Dämon als der *ἴδιος νοῦς* des einzelnen Menschen verstanden werden. Es kann also nicht der Gesamtgott Zeus gemeint sein, sondern nur das Stück göttlicher Vernunft, das in dem einzelnen Menschen wohnt. Nur dies konnte mit den bösen Dämonen verglichen und ihnen entgegengesetzt werden. Nur dies ist der specielle Schutzgeist des einzelnen Menschen, der ihn durchs Leben begleitet und in geheimnisvoller Weise sein Schicksal bestimmt, der, wenn er selbst königlich ist, auch den Menschen zum Könige macht.

---

1) Über die Schriftensammlung Dios von Prusa Hermes XXVI (1891) 372.

Dafs an den Dämon gedacht ist, der *ἅπαντι ἀνδρὶ συμπαρίσταται εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου* zeigt besonders der Ausdruck *ἐπέκλωσαν ἀγαθαὶ Μοῖραι*, durch den die volkstümliche Beziehung des Dämon auf das von Geburt an dem Menschen vorbestimmte Schicksal festgehalten wird, über welche die ethische Deutung des Dämon eigentlich hinausgreift. Da die Rede vor dem römischen Kaiser und einem römischen Publicum gehalten wurde, so dachte jeder Hörer, wenn Dio von dem Dämon sprach, an den *genius* des italischen Volksglaubens. Dafs man längst in Rom den heimischen *genius* mit dem griechischen Dämon gleichgesetzt und dadurch die Anwendung der griechischen Philosopheme über den Dämon auf den italischen *genius* ermöglicht hatte, zeigt am besten Horaz epist. II 2, 187: „wie es kommt, dafs zwei Brüder an Temperament und Lebensweise grundverschieden sein können, *scit Genius, natale comes qui temperat astrum, | naturae deus humanae mortalis, in unum | quodque caput voltu mutabilis, albus et ater.*" Schon in dieser Äufserung des Horaz liegt eine Vermischung des *genius* mit dem Dämon vor, der hier als der Geist des Gestirns gedacht wird, unter dem der betreffende Mensch geboren ist. Ein solcher *deus mortalis* (*φθαρτὸς θεός*) des Menschen ist auch der *ἀγαθὸς δαίμων καὶ θεός* bei Dio. Auch bei Horaz ist es der *genius*, der die Charaktereigentümlichkeit des Menschen bedingt.

Ich halte es daher für wahrscheinlich, dafs die vierte Rede bei einem Feste zu Ehren des *genius* Trajans gehalten ist. Denn diese Hypothese enthebt uns der Notwendigkeit, eine Verstümmlung der Rede am Schlufs anzunehmen. Die Aufforderung an die Anwesenden, nunmehr dem guten Dämon in reinerer und besserer Harmonie einen Lobgesang darzubringen, findet jetzt anderweitige Erklärung. Sie weist nicht auf einen verloren gegangenen Teil der Rede, sondern auf den folgenden Teil der Feier hin, den Gesang eines *carmen* zu Ehren des kaiserlichen Genius. Dafs es sich um den Genius des Kaisers handelt, ist zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen. Aber die Art, wie die ganze Dämonenrede von § 75 an eingeführt wird, beweist, dafs der Redner und alle Anwesenden an ihn denken. Du wirst nicht eher ein König sein, sagt hier Diogenes zu Alexandros, als bis du deinen Dämon versöhnt und aus einem sclavischen und unfreien zu einem wahrhaft königlichen gemacht hast. Als darauf Alexandros fragt, wer dieser Dämon ist und welches die rechte Art ist ihn zu versöhnen (*ἱλάσασθαι τὸν δαίμονα = genium placare*), erklärt ihm Diogenes, dafs das eigene Herz des Menschen sein Dämon ist. Den Ausgangspunkt der ganzen Dämonen-

rede bildet also der *βασιλικὸς δαίμων*, der den König zum König macht. Bei der ganzen weit ausgesponnenen Schilderung der drei bösen Dämonen soll den Hörern überall der königliche Dämon als Gegensatz vorschweben. In der That war der Charakter Trajans in allen Stücken so sehr das Gegenteil der geschilderten Laster, dafs die Hörer auch unausgesprochen den Gegensatz empfanden. Natürlich erwarteten sie, dafs eine Schilderung des guten Genius folgen und auf eine Verherrlichung Trajans hinauslaufen würde. Statt dessen giebt Dio nur jene kurzen Schlufsworte, die keine directe Beziehung auf den Kaiser enthalten und durch das pluralische *οἷς* absichtlich dem Gedanken eine allgemeinere Wendung geben. Es scheint mir dem Sinne nach unzulässig, den Relativsatz *οἷς ποτε ἐκείνου τυχεῖν* u. s. w. zu dem Subject von *ὑμνῶμεν* zu beziehen, als ob nur die Mustermenschen, die des guten Genius teilhaftig sind, ihn preisen sollten. Der Gedanke fordert vielmehr die Beziehung des Relativsatzes zum Object. Gegenstand der Verherrlichung soll nicht nur der göttliche Genius selbst sein, sondern auch die seiner teilhaftigen göttlichen Menschen. Es ist also wohl für *οἷς ποτε* zu schreiben *οἷς τε*. Wie auch in der Schilderung der bösen Dämonen gelegentlich der Mensch und der Dämon unmittelbar verbunden und fast gleichgesetzt werden (vgl. § 101 *εἶεν ὁ δὲ δὴ δεύτερος ἀνήρ τε καὶ δαίμων*), so ist auch hier die engste Verbindung dem Gedanken angemessen. Das Lob des guten Dämon ist das Lob des guten Menschen. Denn der Dämon ist nichts anderes als ihr *ἴδιος νοῦς*. Der verallgemeinernde Plural ist nur gewählt, um die directe Lobpreisung des Herrschers und seines Genius, zu der die Worte auffordern, schamhaft zu verhüllen. Die festliche Gelegenheit liefs ohnehin keinen Zweifel an der richtigen Deutung der Worte aufkommen.

Das Fest kann wohl kaum ein anderes gewesen sein als der 18. September, der Geburtstag des Kaisers, der ja im ganzen Reiche als öffentliches Fest gefeiert wurde. Denn der Geburtstag ist recht eigentlich das Fest des Genius. Es war keine leichte Aufgabe für Dio, wenn ihm zugemutet wurde, einen solchen Tag durch seine Beredsamkeit verherrlichen zu helfen. Gewifs fehlte es nicht an Collegen, die seine höfische Rolle als Abfall von der ächten Philosophie ansahen und in seinen höfischen Kundgebungen nach Ketzereien gegen das Dogma und nach Verstöfsen gegen die Würde des Philosophen suchten. Auch in den andern Reden *περὶ βασιλείας*, mit Ausnahme des Eingangs der dritten Rede, auf die ich noch zurückkommen werde, wird directe Verherrlichung des Herrschers vermieden. In der ersten sowohl wie in der

dritten Rede tritt an ihre Stelle die Form des Fürstenspiegels, die Schilderung und Verherrlichung des idealen Königs. Sie schien der Rolle des Hofphilosophen besonders angemessen, weil sie den Charakter erbaulicher Predigt wahrt und doch zugleich die wirklichen Vorzüge des regierenden Herrn, ohne den Verdacht der Schmeichelei zu erregen, für den Wissenden beleuchtet. In der vierten Rede hat Dio eine andere Form gewählt. Hier tritt der Bettelphilosoph Diogenes dem Alexandros als der überlegene und wissende gegenüber und beschämt und demütigt ihn, indem er ihn des Mangels königlicher Bildung und Tugend überführt. Das Ideal des Königtums wird hier durch sein negatives Gegenbild veranschaulicht. Dasselbe gilt von dem zweiten Teil der Rede. Er führt in der Schilderung der drei Dämonen die Laster vor, die dem wahren Königtum fremd sind, und soll gerade dadurch die in Trajan verkörperte königliche Tugend indirect verherrlichen. Wie Dio in der ersten Rede, nachdem er das Bild des idealen Königs gezeichnet hat, sich an Trajan wendet mit den Worten: wenn meine Schilderung auf dich zutrifft, so bist du glücklich zu preisen; in demselben Sinne könnte er hier sagen: Heil dir, wenn von meiner Schilderung nichts, garnichts auf dich zutrifft. Statt dessen folgt die besprochene Schlufswendung, die für die Hörer unmittelbar verständlich war und die ganze Darstellung zu Trajan und seinem Genius in Beziehung setzt. Das Ziel der vierten Rede ist dasselbe, wie das der übrigen vom Königtum, die Verherrlichung der aufgeklärten und verfassungsmäfsigen Monarchie, die die Zeitgenossen in Trajans Regierung verwirklicht fanden; nur dafs Dio sich hier auf anderem Wege diesem Ziel nähert. Er ist dem Schein der Schmeichelei noch mehr als sonst aus dem Wege gegangen und hat die ganze Darstellung mit einer Herbigkeit und Strenge durchdrungen, die doch nicht verletzend wirken konnte, weil die Schlufsworte durch ihre Gleichsetzung des guten göttlichen Dämons mit dem Genius Trajans alles übrige aufwogen. Unbedenklich hat er den Genius des Kaisers in derselben Weise philosophisch umgedeutet, wie er es von jeher in seinen popularphilosophischen Vorträgen mit dem Dämonen- und Genienglauben zu thun gewohnt war, und hat so eine Brücke geschlagen von dem Anlafs der Feier zu seinem Thema.

Wer meine Auffassung der vierten Rede billigt, der wird auch für die dritte Rede die gleiche Veranlassung annehmen. Denn § 5 lesen wir: *πῶς οὐκ ἂν εἴποι τις τοῦδε τοῦ ἀνδρὸς ἀγαθὸν εἶναι τὸν δαίμονα, οὐκ αὐτῷ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι; τῶν μὲν γὰρ πολλῶν ἀνθρώπων καὶ ἰδιωτῶν ὀλίγος ὁ δαίμων καὶ μόνοι*

τοῦ ἔχοντος etc. Dafs Dio auch hier, wenn er von Trajans Dämon spricht, an die Vorstellung von dem *genius imperatoris* anknüpft, würde man ohnehin annehmen, aber daraus keinen Schlufs auf Gelegenheit und Veranlassung der Rede ziehen dürfen. Da aber für die vierte Rede nachgewiesen ist, dafs sie einem Fest zu Ehren des kaiserlichen Genius ihren Ursprung verdankt, wird das gleiche auch für die dritte Rede wahrscheinlich. Vergleicht man die vorsichtige Zurückhaltung der vierten Rede mit dem uneingeschränkten Lob, das Dio im Eingang der dritten Rede über den Kaiser und seinen Genius ausschüttet, so gewinnt man den Eindruck, dafs diese einem späteren Stadium ihrer Beziehungen angehört. Da es nun sehr wahrscheinlich ist, dafs der zweite Dacierkrieg (105—107) den Verkehr der beiden nicht nur zeitweilig unterbrach, sondern dauernd beendete, so liegt es sehr nahe, die beiden Reden auf die Geburtstagsfeiern Trajans am 18. September 103 und am 18. September 104 zu beziehen. Denn nur diese beiden kann nach unserer Berechnung Dio in Rom erlebt haben. Doch ist dies im besten Falle eine wahrscheinliche Vermutung. Dem ersten römischen Aufenthalt im Jahre 100 kann die vierte Rede wohl kaum angehören, wegen der oben besprochenen Worte § 3: ἐπειδὴ καὶ τυγχάνομεν σχολὴν ἄγοντες ἀπὸ τῶν ἄλλων πραγμάτων. Denn damals konnte sich Dio, der vorübergehend als prusanischer Gesandter in Rom weilte, unmöglich, wie er es mit τυγχάνομεν thut, zu dem Hofhalt Trajans rechnen.

Auf die Frage, was Dio that, als im Jahre 105 der zweite dacische Krieg ausbrach und Trajan selbst sich auf den Kriegsschauplatz begab, sind wir durch einen glücklichen Zufall in der Lage, bestimmte Antwort zu geben. Ich glaube nämlich, dafs wir mit voller Sicherheit die bekannte Stelle der olympischen Rede § 16ff., in der Dio der Festversammlung von seinen Erlebnissen an der Donau erzählt, auf die Vorbereitungen zum zweiten Dacierkrieg beziehen können und dafs die Olympienfeier, bei der die zwölfte Rede gehalten wurde, die 221. vom Jahre 105 ist. Der aufmerksame Leser jener Stelle kann nicht zweifeln, dafs Dio von Mösien aus direct nach Olympia gereist ist und dafs er das römische Heerlager an der Donau in einem Augenblick verlassen hat, wo der Ausbruch eines entscheidenden Kampfes unmittelbar bevorstand. Die Versammlung erwartet deshalb von Dio interessante Neuigkeiten vom Kriegsschauplatz zu vernehmen. Er aber giebt nur eine kurz andeutende Schilderung von der Lage der Dinge und geht sogleich zu seinem theologischen Thema über. Ausdrücklich bezeichnet er sich

als *μακράν τινα ὁδὸν τὰ νῦν πεπορευμένος εὐθὺ τοῦ Ἴστρου* und schliefst an die Schilderung seines Lageraufenthaltes unmittelbar die Versicherung an, nicht aus Furcht vor den Gefahren des beginnenden Kampfes, sondern um ein Gelübde zu erfüllen, habe er den Kriegsschauplatz verlassen und sich nach Olympia begeben. Dafs der Beginn der Feindseligkeiten unmittelbar bevorstand, ergiebt sich aus § 19, wo Dio die römische Armee mit einem Rennpferd vergleicht, das ungeduldig mit den Hufen stampfend das Zeichen zum Beginn des Wettlaufs erwartet. Auch konnte sich Dio nur in diesem Falle *πολέμου θεατής* nennen und von Gefahren sprechen, die er nicht gescheut habe. Er war an die Donau gereist *ἐπιθυμῶν ἰδεῖν ἄνδρας ἀγωνιζομένους ὑπὲρ ἀρχῆς καὶ δυνάμεως, τοὺς δὲ ὑπὲρ ἐλευθερίας τε καὶ πατρίδος.* Ein solche Situation ist während der Verbannung Dios in einem Olympiadenjahr überhaupt nicht vorgekommen. Die griechischen Worte bezeichnen deutlich einen Angriffskrieg der Römer gegen die Dacier. In dem Dacierkrieg Domitians waren die Dacier der angreifende Teil. Dadurch ist die Olympienfeier des Jahres 85 ausgeschlossen. Auch würden für diese Zeit die wiederholten Anspielungen auf das hohe Alter und die schlechte Gesundheit des Redners nicht passen: § 12 *εἴ μοι τὰ τοῦ σώματος καὶ τὰ τῆς ἡλικίας ἐπεδέχετο*; § 15 *τῇ τε ἡλικίᾳ παρηκμακότος ἤδη*; § 20 *τὸ μὲν σῶμα ἐνδεής, τὴν δὲ ἡλικίαν προήκων.* Im Jahre 85, im Anfange der Exilszeit, stand Dio ohne Zweifel im kräftigsten Mannesalter. Erst allmählich im Lauf der Jahre wurde seine Gesundheit durch die fortgesetzten körperlichen Strapazen erschüttert. Die Klage der 12. Rede über die körperliche Gebrechlichkeit hat in den bithynischen Reden ihre Parallele. Auch weisen die Worte § 16 *ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὸν ἄλλον χρόνον ἔζηκα ἀλώμενος* auf das Vagantenleben als eine der Vergangenheit angehörige, abgeschlossene Epoche hin. Das Jahr 89 ist ausgeschlossen, weil es das Jahr des schimpflichen Friedensschlusses ist, der den Dacierkrieg Domitians beendete; desgleichen das Jahr 93, weil damals der Friede noch fortdauerte. Im Jahre 97 war Dio in Prusa und wurde durch Krankheit verhindert, die geplante Reise zum Kaiser Nerva zu unternehmen. Es ist also undenkbar, dafs er in diesem Jahre eine Reise an die Donau unternahm. Auch ist uns von einem römischen Angriff auf die Dacier in diesem Jahre nichts bekannt. Es bleiben also zur Auswahl nur die beiden Dacierkriege Trajans. Beide waren Angriffskriege der Römer, beider Anfang fiel mit einer Olympienfeier zusammen. Haben wir somit für die 12. Rede nur zwischen den Jahren 101 und 105 die Wahl, so kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Aus den

Untersuchungen des vorigen Kapitels ergiebt sich, dafs Dio im Sommer 101 in Prusa weilte, tief in die Angelegenheiten seiner Vaterstadt verwickelt war und vorläufig nicht daran denken konnte, sie zu verlassen. Wir wissen, dafs er sich seit seiner Rückkehr von der römischen Gesandtschaftsreise ganz vom öffentlichen Leben zurückzog, um sich der Bewirtschaftung seiner Güter zu widmen, dann von neuem in die bithynischen Händel verflochten wurde und seine heifs ersehnte und oft angekündigte Abreise immer wieder, weil er unabkömmlich war, verschieben mufste. Dagegen zeigt uns der Entschlufs, als *θεατὴς πολέμου*, aus rein unpersönlichem Interesse an der Entwicklung der Begebenheiten, an die Donau zu reisen, einen Mann, der ganz Herr seiner selbst ist und in freiester Weise über eine unbeschränkte Mufse verfügt.

Ich halte daher für wahrscheinlich, dafs Dio, der vom Sommer 103 bis zum Frühling 105 in Rom am Hofe des Kaisers geweilt hatte, diesen auf seiner Reise an die Donau begleitete und sich, nach einem kurzen Aufenthalte im römischen Feldlager, als die Olympienfeier des Jahres 105 herannahte, nach Olympia begab.

Ich vermute, dafs die zweite Rede der letzten Zeit vor dem zweiten Dacierkriege angehört, nicht auf Grund einzelner Stellen oder Anspielungen, die als Zeitindicien verwertbar sind, sondern auf Grund des eigentümlichen Inhalts der ganzen Rede. Es kann nicht Zufall sein, dafs ein so kriegerischer Ton durch das Ganze hindurchgeht, dafs Tapferkeit und kriegerischer Sinn als die vornehmste Tugend des Königs geschildert werden. Dies ist umsomehr zu beachten, weil die Rede nach der Themaaufstellung im Eingang nicht minder als die drei übrigen vom Königtum handeln will (§ 1 *οἱ δὲ αὐτοὶ λόγοι οὗτοι σχεδόν τι καὶ περὶ βασιλείας ἦσαν*). Die Rede handelt ganz allgemein *περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως*. Sie schildert die Bildungs- und Geschmacksrichtung und die tägliche Lebensweise des idealen Königs, die Äufserungen des königlichen Geistes in seinem menschlichen Thun und Treiben. Sein Verhältnis zur Dichtkunst, zur Rhetorik und Philosophie, zur Musik, zur Tanzkunst wird gekennzeichnet; wie er wohnt, schläft, speist, sich kleidet, erfahren wir. Aber durch alle diese an sich friedlichen Dinge zieht sich als roter Faden die soldatische Gesinnung hindurch, die nach Dios Darstellung der König niemals verleugnen darf, weder auf dem Felde der Geistesbildung und der schönen Künste, noch in seinen alltäglichen Lebensgewohnheiten. Je weniger eine rein objective Behandlung des Themas zu dieser einseitigen Betonung der *ἀνδρεία* führen konnte (wie ja die drei andern Reden zur Genüge zeigen), desto

mehr sind wir berechtigt, in Zeit und Umständen der Entstehung den Grund dieser Einseitigkeit zu suchen. Wir wollen zunächst den Spuren dieser kriegerischen Stimmung im einzelnen nachgehen.

Gleich in den ersten Worten wird mit *ἀνδρείως καὶ μεγαλοφρόνως* die Tonart angeschlagen, in der das ganze Stück geht. Alexander wird als der feurige Jüngling charakterisirt, in dessen angeborener Kampfeslust sich eine wahrhaft königliche Natur, der zukünftige König-Eroberer kundgiebt. Nur der Homer gilt ihm als eine Lectüre für Könige. Hesiods Anweisungen für den Betrieb friedlicher Gewerbe sind für den König ohne Interesse und besser als Hesiods Verse über das Mähen des Korns gefällt ihm die Schilderung Homers, wie Troer und Achäer die feindlichen Reihen niedermähen. Rhetorik und Philosophie sollen dem König nicht fremd sein, aber er soll sie nicht treiben wie ein Professor. Die Gabe einfachen und treffenden Gedankenausdrucks bedarf er für seinen Herrscherberuf und gern wird er gelegentlich den Lehren der Philosophie lauschen, die nichts anderes fordern, als was seinem eigenen Wesen und Streben gemäfs ist. Nur Lieder zum Preise der Götter und Helden will Alexandros lernen. Die erotische und sympotische Lyrik verachtet er. Besser als alle lyrischen Chöre würde ihm eine bewaffnete Phalanx gefallen, die passende Abschnitte der homerischen Heldengedichte zum schmetternden Klange der Kriegsdrommeten im Chor anstimmte. Nicht mit Gold, Elfenbein und edlen Steinen soll der König seine Wohnung und die Tempel der Götter schmücken, sondern mit erbeuteten Waffen und Kriegstrophäen. Sein Bett und sein Tisch sei von soldatischer Einfachheit. In der Kleidung und Bewaffnung unterscheide er sich von dem gemeinen Soldaten, ohne sich wie ein eitles Mädchen mit Goldschmuck und Flitter zu behängen. Dann wird er auch besser im Stande sein, die Manneszucht in der Armee zu erhalten; wie schon Homer die einfachlebenden Griechen den Barbaren an Disciplin überlegen schildert. Hier führt Dio zum Beleg die bekannten Stellen an, wo die achäische Schlachtreihe lautlos, die troische mit wüstem Geschrei zum Kampfe vorrückt und wo im troischen Lager nach einem siegreichen Tage Flöten- und Syrinxblasen und lautes Stimmengetöse ertönt, während im gleichen Fall im achäischen Lager Ruhe herrscht. Wir werden annehmen dürfen, dafs diese ziemlich locker in den Zusammenhang eingefügte Bemerkung von den Hörern als eine Anspielung auf die Verschiedenheit römischer und dacischer Kampfesweise empfunden wurde. — Als die beiden königlichsten Tugenden bezeichnet Alexandros in § 54 *ἀνδρεία* und *δικαιοσύνη*, unter

Voranstellung der ἀνδρεία. Dann, nochmals zur Musik und Tanzkunst zurückkehrend, läfst er den idealen König zuchtlose Lieder und Tänze nicht nur selbst meiden, sondern auch aus seiner Hauptstadt verbannen. Dafs hier auf die Vertreibung der Pantomimen aus Rom angespielt wird, die auch Plinius Paneg. 46 unter Trajans Verdiensten anführt, beweist namentlich der Ausdruck βασιλεύουσα πόλις, der von allen Städten der Welt nur auf Rom pafst. Statt dessen ziemt dem König nur das Kampflied, bei dessen Klängen die Feinde Furcht und Schrecken ergreift, das Triumphlied, das nach erkämpftem Siege angestimmt wird, und etwa noch das ermunternde Marschlied nach Art der lakonischen Embaterien. Von allen Tänzen ist nur der kretische Waffentanz nach seinem Sinn; und wenn er zu den Göttern betet, so bittet er nicht um Schönheit, Liebe und sinnlichen Genufs, sondern dafs es ihm beschieden sein möge, ehe die Sonne zur Rüste geht, die Burg des feindlichen Königs zu erobern und in Brand zu stecken, ihn selbst aber samt vielen seiner Gefährten im Schwertkampf zu erlegen. Der Stier, der vor der Herde der Rinder wandelt und alle anderen überragt, ist das schönste Bild des Königs. Friedlich von Natur führt er die Herde zur Weide. Keinem Tier, das zu seiner Herde gehört, fügt er ein Leid zu. Aber wenn sich ein Raubtier zeigt, flieht er nicht, sondern kämpft mit ihm zum Schutz der Schwachen; und bisweilen mifst er seine Kräfte mit dem Leitstier einer andern Herde zu seinem und seiner Herde Ruhm. So ist auch der gute König ein Führer und Schirmherr seines Volkes. Er schützt es vor der Grausamkeit unrechtmäfsiger Gewaltherrscher; mit den Königen der Nachbarvölker kämpft er um den Preis der Tapferkeit und sucht, wenn möglich, die ganze Menschheit zu ihrem Heile unter seinem Scepter zu vereinigen. Einem solchen König kann der Segen der Götter und ewiger Nachruhm nicht fehlen.

Ich überlasse es dem unbefangenen Gefühl jedes Lesers, ob das kriegerische Element in diesem Fürstenideal nur die Rolle spielt, die ihm immer auch in ruhigen Zeiten zugestanden werden mufs, und nicht vielmehr eine so bevorzugte, dafs nur kriegerische Zeit und Stimmung es erklären. Dio hätte wenig Gefühl für das Angemessene bekundet, wenn er in Friedenszeiten solche Fanfaren geblasen und dem Kaiser ein Gebet um Brand und Mord als königliches Normalgebet anempfohlen hätte. Man kann auch nicht sagen, dafs dieses kriegerisch gefärbte Bild nur den jungen Alexandros charakterisiren soll, der es entwirft. Denn diese Gesprächsperson wählte sich Dio als Mundstück seiner eigenen Gedanken und Gefühle nach freiem Belieben. Sollten wir Alexandros'

Fürstenideal als einseitig oder halbrichtig empfinden, so müfste die ganze Rede anders angelegt sein. Der Eingang der Rede sagt uns, dafs sie *περὶ βασιλείας* handeln soll, und auch der Schlufssatz zeigt, dafs der Redner dem von Alexandros vorgetragenen seine vollste Zustimmung schenkt. Besonders ist die Rechtfertigung der Eroberungspolitik zu beachten, die in den Äufserungen des Schlufsteils über das Verhalten des Königs zu den Nachbarkönigen und über sein Streben nach Weltherrschaft enthalten ist. Man vergleiche z. B. mit dieser Stelle die ganz anders lautende Äufserung in der ersten Rede § 27: *καὶ πολεμικὸς μὲν οὕτως ἐστίν, ὥστε ἐπ' αὐτῷ εἶναι τὸ πολεμεῖν, εἰρηνικὸς δὲ οὕτως ὡς μηδὲν ἀξιόμαχον αὐτῷ λείπεσθαι· καὶ γὰρ δὴ καὶ τόδε οἶδεν, ὅτι τοῖς κάλλιστα πολεμεῖν παρεσκευασμένοις, τούτοις μάλιστα ἔξεστιν εἰρήνην ἄγειν.* Sie deutet ebenso bestimmt auf friedliche, wie die zweite Rede auf kriegerische Zeiten.

Da nun die Beziehung der Rede auf Trajan feststeht, so haben wir nur die Wahl zwischen dem ersten und dem zweiten Dacierkriege. Als der erste ausbrach, befand sich Dio nicht am Hofe Trajans und die ganz verschiedene Stimmung der ersten Rede verbietet uns, die zweite unmittelbar auf sie folgen zu lassen. Auch deuten die Betrachtungen über die litterarische, musische und philosophische Bildung des Königs auf den lehrhaften Verkehr Dios mit Trajan, der sich erst bei seinem zweiten römischen Aufenthalt entwickelt haben kann. Die Worte in § 26, dafs der gute König gern, wenn er Zeit hat, philosophischen Lehren sein Ohr leiht, weil er sie mit seinem eigenen Wesen in Einklang findet, dürfen wir als eine Anspielung auf Trajans Verkehr mit Dio selbst auffassen. Als der zweite Dacierkrieg ausbrach, befand sich Dio, wie wir aus der zwölften Rede schliefsen, in der Umgebung Trajans, ja sogar noch in seinem Heerlager an der Donau. Dies ist die Zeit und Gelegenheit, in die die zweite Rede am besten hineinpafst.

Das über Entstehungszeit und Natur der Reden *περὶ βασιλείας* bisher ermittelte können wir durch Betrachtungen anderer Art ergänzen und vervollständigen.

Ich habe schon an anderer Stelle[1]) darauf hingewiesen, dafs wir in der 57. Rede (*Νέστωρ*) ein wichtiges Document für die Beurteilung der Königsreden besitzen. Ich habe gezeigt, dafs diese Rede eine *προλαλιά* ist, welche Dio einer der Reden *περὶ βασιλείας* vorausschickte, als er sie später, auf einer seiner Kunstreisen, vor einem gröfseren

1) Hermes XXVI (1891) 392.

Publicum wiederholte. Er vertheidigt sich hier gegen den Vorwurf, dafs er aus Prahlerei die Reden wieder vortrage, mit denen er den Beifall des Kaisers gefunden hat. Es sei das ebensowenig als Prahlerei aufzufassen, wie wenn Nestor dem Achill und Agamemnon von dem Beifall erzählt, den bessere Männer als sie sind, die Helden der Väterzeit, seinen Mahnreden zu schenken pflegten. Der Zweck sei beidemal nur, die Wirkung der Mahnrede zu verstärken. Auch sei das Wort, das auf des Herrschers Seele einwirkt, für alle seine Unterthanen bedeutungsvoll. — Die Thatsache, die wir durch die 57. Rede erfahren, ist in erster Linie wichtig, weil sie auf Dios Lehrthätigkeit in den auf 105 folgenden Jahren ein Schlaglicht wirft. Wir sehen, dafs er seine Thätigkeit als Reiseprediger jetzt wieder aufnahm und dafs die Königsreden eins seiner Hauptrepertoirstücke bildeten. Seine Beziehungen zu Trajan dienten ihm, sein Ansehen beim Publicum zu erhöhen. Zugleich dienten aber auch die Reden dem Ansehen des kaiserlichen Regiments. Da man sie als vom Kaiser gebilligte Programmreden ansehen durfte, in denen die leitenden Grundsätze seiner Regierung niedergelegt waren, so konnten sie dazu beitragen, in der griechischen Reichshälfte das Vertrauen zur Reichsregierung zu stärken. Von vornherein hatten sie mehr den Charakter publicistischer Kundgebungen als intimer, für den Kaiser selbst bestimmter Ratschläge. — Vielleicht aber läfst sich diese Thatsache auch zur Erklärung des eigentümlichen Überlieferungszustandes der vierten und namentlich der dritten Rede mit verwerten. Nachdem wir schon in andern dionischen Reden, z. B. der Trojana, das Vorhandensein von Dubletten aus variirender Wiederholung erklärt haben, liegt es nahe, auch hier, wo die Thatsache der Wiederholung bezeugt ist, aus ihr die Auffälligkeiten des Überlieferungszustandes zu erklären.

Die erste und zweite Rede stellen sich als geschlossene, wohlgegliederte Kunstwerke dar. Nichts in dem Zustande dieser Reden würde uns hindern anzunehmen, dafs sie von dem Autor selbst veröffentlicht wurden. Freilich, wenn wir den Ausdruck *πρὸς τὸν αὐτοκράτορα ῥηθέντες λόγοι* in der 57. Rede auf alle vier erhaltenen Reden *περὶ βασιλείας* beziehen müfsten, so würde folgen, dafs die Publication nicht erfolgt sein könnte, so lange Dio sie noch zu mündlichen Vorträgen zu benutzen pflegte. Aber nichts nötigt uns zu dieser Annahme. Der Plural *λόγοι* kann nach bekanntem Sprachgebrauch auch auf eine einzelne Rede bezogen werden. Dafs Dio, wenn er vor dem Kaiser selbst und seinem Hofe auftrat, sich der Eingebung des Augenblicks überliefs, widerspricht aller Wahrscheinlichkeit. Gewifs wird er bei so wichtiger

Gelegenheit nur mit wohl durchdachten und vorbereiteten Leistungen aufgetreten sein. Auch machen die Reden durchaus nicht den Eindruck von Improvisationen. Höchstens wird man schliefsen können, dafs die erste Rede noch nicht veröffentlicht war, als die Olympica gehalten wurde, weil die letztere sich als Improvisation giebt und Dio in einer solchen gewifs nicht einen Abschnitt aus einer bereits veröffentlichten Rede wiederholt hätte.

Anders steht es um die vierte und dritte Rede. Für die vierte Rede habe ich nachgewiesen, dafs es eine Fassung von ihr gegeben haben mufs, in der statt der Dämonenrede die *fabula Libyca*, jetzt or. 5, den Schlufsteil bildete. Ich halte an dieser Hypothese trotz Hirzels Widerspruch fest. Dieser sagt („der Dialog" II 108, 3): „Erwähnt wird ein Λιβυκὸς μῦθος auch or. 4 p. 163 R. Zu so gewagten Vermutungen, wie sie in neuerer Zeit über die ursprüngliche Gestalt dieser Schrift aufgestellt worden sind, ist dies aber kein genügender Grund. Entweder überliefs es Dion dem mündlichen Vortrag den μῦθος dort einzuschalten, etwa ähnlich wie er mit den Briefen in or. 44 Schl. u. or. 47 p. 227 R oder mit der Rede an den Kaiser or. 57 (vgl. p. 300 R) verfahren ist, oder endlich, da der „libysche Mythos" eine Lesern und Hörern bekannte Art von Mythen war, genügte es ihm, mit dem blofsen Namen die allgemeine Vorstellung desselben geweckt zu haben." Obgleich in diesen Bemerkungen meine Beweisführung ignorirt wird und nur Gründe vorgebracht werden, die durch sie bereits erledigt sind, scheint es doch, dafs sie gegen mich gerichtet sind. Hirzel läfst zwei Erklärungen für die Erwähnung der libyschen Fabel in der vierten Rede als möglich gelten. Entweder soll es Dio dem mündlichen Vortrag überlassen haben, die libysche Fabel dort einzuschalten. Diese Möglichkeit hatte ich durch den Hinweis auf die Composition der Rede erledigt. Man denke sich nur einmal die libysche Fabel und die Dämonenrede, jede mit ihrer Einleitung, unmittelbar hintereinander vorgetragen. Es würde geradezu lächerlich wirken, wenn Diogenes zweimal den Alexander auf die gleiche Weise mystificirte, erst mit den Weibungeheuern, dann mit den Dämonen. Beidemal handelt sichs um eine allegorische Darstellung der ἐπιθυμίαι, beidemal wird erst eine mysteriöse Andeutung gegeben, die Alexander mifsversteht, beidemal wird der formale Gegensatz sophistischer Redekunst zum philosophischen διαλέγεσθαι hervorgehoben. Beide Abschnitte leiten ihre Daseinsberechtigung aus Dios wohlbekanntem Bestreben her, dialogische Stücke, die er als Redner vorträgt, in rednerischer Weise mit einer längeren zusammen-

hängenden Rede abzuschliefsen. Die Erlangung der ächten Königswürde wird das eine Mal mit der Besiegung der Weibungeheuer, das andere Mal mit der Versöhnung des Dämons in engste Verbindung gebracht. Hieraus ergiebt sich, dafs die libysche Fabel und die Dämonenrede Dubletten sind. Es konnten nicht beide zusammen, sondern nur entweder die eine oder die andere zum Abschlufs der Rede benutzt werden. — Die zweite Erklärungsmöglichkeit, die Hirzel gelten läfst, ist noch weniger stichhaltig. Dafs die „libysche Fabel“ eine den Lesern und Hörern bekannte Art von Mythen war, könnte nicht rechtfertigen, dafs Dio hier mit dem blofsen Namen die allgemeine Vorstellung derselben zu wecken sich begnügte. Denn der Zusammenhang fordert, dafs Hörer und Leser nicht an irgendeine beliebige Fabel dieser Art, sondern an die Fabel von den Weibungeheuern denken, eben an die, welche wir als or. 5 lesen. Diese konnten sich die Hörer auf die blofse Andeutung hin umsoweniger vorstellen, da sie ja, nach Hirzel, von Dio selbst erst erfunden ist. Hätte Dio diese bestimmte libysche Fabel als allbekannt vorausgesetzt und sich deshalb die Erzählung sparen wollen, so hätte er sie auch dem Alexander bekannt sein lassen und auch dem Diogenes das Erzählen erspart. Hirzels Erklärungsversuche für die Erwähnung der libyschen Fabel in der vierten Rede sind also mifslungen. Ich halte nach wie vor meine Hypothese für die einzig mögliche und zutreffende Erklärung. Ich nehme also an, dafs es zwei Fassungen der vierten Rede gab. In der einen schlofs sich an § 74 extr. als Abschlufs der ganzen Rede die Erzählung der libyschen Fabel an. In der andern folgten auf § 72 ἦν ὁ Ἀρχέλαος unmittelbar §§ 75 — Ende. Aus dieser Annahme läfst sich die Verwirrung der Überlieferung auf verschiedene Weise ableiten. Um nichts verloren gehen zu lassen, hatte man vielleicht die Dämonenrede der in die libysche Fabel auslaufenden Fassung als Anhang beigegeben und an der Stelle der letzteren, wo jene sich anschliefsen sollte, einen Randvermerk angebracht. Ein solches Exemplar übergab der Veranstalter einer Ausgabe dem Schreiber mit dem Auftrag, an der bezeichneten Stelle die Dämonenrede folgen zu lassen. Er mochte diese Gestaltung der vierten Rede vorziehen, weil die libysche Fabel noch anderweitig, sei es als selbständiges Stück, sei es als Bestandteil einer andern Dialexis, überliefert war. Wenn nun bei der Ausführung dieses Auftrages die Einleitung zu der libyschen Fabel stehen blieb, so kann dies entweder versehentlich durch falsche Beziehung des Randvermerks oder absichtlich geschehen sein, um den wahren Sachverhalt anzudeuten. So etwa kann der Vorgang gewesen

sein. Doch sind natürlich auch andere Möglichkeiten vorhanden. Für uns ist die Hauptsache, dafs die überlieferte Form keinesfalls von Dio selbst herrühren kann. Wenn er selbst eine Ausgabe der Rede besorgte, so gab er ihr gewifs eine bestimmte und abgeschlossene Form, indem er sich für eine der beiden Fassungen entschied.

Wir haben hier gleich Gelegenheit anzuwenden, was wir aus der 57. Rede gelernt haben. Es ist nämlich leicht erklärlich, dafs Dio, bei einer Wiederholung der *πρὸς τὸν αὐτοκράτορα ῥηθέντες λόγοι* vor einem gröfseren Publicum, sich Änderungen erlaubte. Es konnte z. B. kürzere Zeit zur Verfügung stehen und deshalb ein kürzerer Schlufsteil wünschenswert erscheinen. Haben wir die Dämonenrede in ihrer Beziehung auf den Genius des Kaisers oben richtig gedeutet, so stellt sie die ursprüngliche, vor dem Kaiser selbst vorgetragene Fassung dar.

Die dritte Rede bildet durch ihren Überlieferungszustand eines der schwierigsten Probleme der dionischen Schriftensammlung. Ich habe früher bewiesen, dafs die Worte *τὰ περὶ τοῦ Διός* am Ende von § 50 als ein Vermerk des Herausgebers oder Schreibers aufzufassen sind, dafs hier eigentlich jene Schilderung der göttlichen Weltregierung als des Vorbildes irdischen Königtums folgen sollte, die gleichlautend in der ersten und in der zwölften Rede steht. Aber es ist dies keineswegs die einzige auffallende Erscheinung in dieser Rede. Ich will zunächst noch nicht die Frage aufwerfen, ob durch Einfügung des Kapitels über die göttliche Weltregierung die Lücke in befriedigender Weise ausgefüllt wird und eine logisch richtige und den Gesetzen rednerischer Composition entsprechende Gedankenfolge entsteht, sondern vorerst über die sonstigen Störungen des Zusammenhangs eine Übersicht geben.

Das Proömium umfafst § 1—24. Denn in § 25 folgt die Aufstellung des Themas: *ποιήσομαι τοὺς λόγους ὑπὲρ τοῦ χρηστοῦ βασιλέως, ὁποῖον εἶναι δεῖ καὶ τίς ἡ διαφορὰ* u. s. w. Der Gedankengang des Proömiums läfst sich folgendermafsen kurz zusammenfassen: Sokrates erklärte, nicht zu wissen, ob der Perserkönig *εὐδαίμων* sei, da er seine Gesinnung nicht kenne; ich aber kenne dich hinreichend, um dir die Eudämonie zuzusprechen. Denn wer von der höchsten Macht den schönsten Gebrauch macht, dessen Dämon ist gut, für ihn selbst und für alle seine Unterthanen. Um aber dem Vorwurf der Schmeichelei zu entgehen, will ich (nicht von dir, sondern) von dem guten König reden u. s. w.

Das Proömium handelt also von der Trefflichkeit Trajans und wird dadurch zum Abschlufs gebracht, dafs der Redner erklärt, um dem Vor-

wurf der Schmeichelei zu entgehen, nicht mehr von dieser, sondern von dem guten König im allgemeinen handeln zu wollen. Dies setzt natürlich voraus, dafs alles, was innerhalb des Proömiums zum Preis der Herrschertugenden gesagt wird, nach der Absicht des Redners auf Trajan persönlich bezogen werden soll. Es ist nötig dies hervorzuheben, weil schon von § 3 extr. an der Kaiser selbst nicht mehr genannt oder angeredet wird. Dafs auch in § 4—9 überall er gemeint ist, lehrt nur der Zusammenhang. Denn die Frage nach der Eudämonie Trajans, welche Dio auf Grund seiner intimen Kenntnis des Kaisers zu beantworten sich anheischig gemacht hat, wird nirgends sonst als in diesem Abschnitt beantwortet. Wie könnte auch der Verdacht der Schmeichelei aufkommen, wenn nicht jeder Hörer diesen Abschnitt als offene Verherrlichung Trajans aufzufassen genötigt war?

Es fügt sich auch alles einzelne vortrefflich dieser Auffassung bis zu dem Homervers in § 9. Denn die Ausdrücke § 3 *τὸν μεγίστην ἔχοντα δύναμιν*, § 4 *ᾧ γὰρ ἐξόν — οὗτος ὁ ἀνήρ*, § 5 *τοῦδε τοῦ ἀνδρός*, § 6 *ὅταν δὲ παμπληθεῖς μὲν ⟨ἑνὸς⟩ ὑπακούωσι πόλεις — πάντων οὗτος ἀνθρώπων γίγνεται σωτὴρ καὶ φύλαξ, ἄνπερ ᾖ τοιοῦτος· τοῦ γὰρ πάντων ἄρχοντος καὶ κρατοῦντος* u. s. w. schliefsen die Beziehung auf eine einzelne, bestimmte Person nicht aus. Die unpersönliche Form ist nur gewählt, um das *κατ' ὀφθαλμοὺς ἐπαινεῖν* (vgl. § 25), das in diesem Abschnitt enthalten ist, nicht zu crafs hervortreten zu lassen.

In diesen Zusammenhang passen offenbar die Worte von § 9 *ὁ γὰρ τοιοῦτος βασιλεύς* — § 11 extr. nicht hinein. Hier wird nämlich bewiesen, dafs der ideale König (*ὁ τοιοῦτος βασιλεύς*) es für unumgänglich nötig hält, selbst die Tugend zu besitzen. Der Beweis besteht darin, dafs er sie in seiner Stellung mehr als andere nötig hat. Daraus geht hervor, dafs diese Sätze die Beziehung auf Trajan nicht zulassen, sondern nur generell verstanden werden können. Es handelt sich hier nicht darum, die Eudämonie des mit allen Tugenden geschmückten Herrschers zu beweisen, sondern zu beweisen, dafs der ideale Herrscher alle Tugenden haben will, weil er sie haben mufs. In dem vorausgehenden Abschnitt wird ein mit allen Tugenden geschmückter Herrscher als vorhanden vorausgesetzt und dann gefragt, wie es um seine Eudämonie steht; in unserm Abschnitt wird ein solcher Herrscher construirt und gezeigt, welche Eigenschaften er haben mufs. Unser Abschnitt handelt *περὶ τοῦ χρηστοῦ βασιλέως ὁποῖον εἶναι δεῖ* (vgl. § 25).

Es kommt hinzu, dafs sich die Worte *ὁ γὰρ τοιοῦτος βασιλεύς*

u. s. w. nicht an das vorausgehende passend anschliefsen. Sie enthalten nicht, wie *γάρ* erwarten läfst, eine Begründung dazu. Zu dem Nachweis der Eudämonie des Herrschers stehen sie überhaupt in keiner Beziehung. Es ist daher der ganze Abschnitt als fremdartiger Bestandteil auszuscheiden. Die Berechtigung dieses Verfahrens wird durch den weiteren Verlauf der Untersuchung bestätigt werden. Denn es ist dies nicht der einzige Abschnitt, der den Zusammenhang der dritten Rede unterbricht.

Übrigens hat der ausgeschiedene Abschnitt eine genaue Parallele in der Zusammenstellung einzelner *loci* aus nicht erhaltenen Reden Dios *περὶ βασιλείας*, die wir als or. 62 unter dem Titel *περὶ βασιλείας καὶ τυραννίδος* lesen.

Or. 3.	Or. 62.
§ 9 *ὁ γὰρ τοιοῦτος βασιλεὺς τοῖς μὲν ἄλλοις καλὸν κτῆμα τὴν ἀρετὴν νενόμικεν, αὐτῷ δὲ καὶ ἀναγκαῖον.*	§ 3 *καὶ ταῦτα ὀρθῶς ὑπολαμβάνει.*
§ 10 *τίνι μὲν γὰρ δεῖ πλείονος φρονήσεως ἢ τῷ βουλευομένῳ περὶ τῶν μεγίστων;*	*τίνι μὲν γὰρ φρονήσεως δεῖ πλείονος ἢ τῷ περὶ τοσούτων βουλευομένῳ;*
τίνι δὲ ἀκριβεστέρας δικαιοσύνης ἢ τῷ μείζονι τῶν νόμων;	*τίνι δὲ ἀκριβεστέρας δικαιοσύνης ἢ τῷ μείζονι τῶν νόμων;*
τίνι δὲ σωφροσύνης ἐγκρατεστέρας ἢ ὅτῳ πάντα ἔξεστι;	*τίνι δὲ σωφροσύνης ἐγκρατεστέρας ἢ ᾧ πάντα ἔξεστι;*
τίνι δὲ ἀνδρείας ἰσχυροτέρας ἢ ὑφ᾽ οὗ πάντα σῴζεται;	*τίνι δὲ ἀνδρείας μείζονος ἢ τῷ πάντα σῴζοντι;*

Die kleinen Abweichungen des Wortlautes zeigen, dafs dieser *locus* in mehreren Reden vorkam. In welchem Zusammenhang er vorkam, lehrt auch or. 62 nicht mit Bestimmtheit, da er dort mit dem Vorausgehenden nicht zusammenhängt und auch mit dem Folgenden der Zusammenhang problematisch ist. Ich neige jetzt zu der Ansicht, dafs ich auch § 4 *καὶ τοίνυν τῷ μὲν ἄλλων* etc. das Alinea hätte zur Anwendung bringen sollen. Aber wenn wir auch nach dieser Richtung keinen Aufschlufs erhalten, so ist doch das Vorhandensein von Excerpten nicht erhaltener Königsreden, wie sie uns or. 62 bietet, ein beachtenswerter Wink für die Beurteilung ähnlicher *loci*, die uns die Analyse des Zusammenhangs aus der dritten Rede auszuscheiden nötigt. Es mufs die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dafs solche Auszüge ursprüng-

lich am Rande der Handschrift beigeschrieben, versehentlich in den Text geraten sind.

Ein zweiter Fall ganz ähnlicher Art folgt dem ersten auf dem Fufse. Seine Verherrlichung Trajans schliefst Dio § 12 in. mit der Bemerkung ab: *λέγω δὲ ταῦτα οὐκ ἀγνοῶν ὅτι τὰ ῥηθέντα νῦν ὑπ' ἐμοῦ ἐν πλείονι χρόνῳ ἀνάγκη λέγεσθαι.* Das heifst nach der bei unbefangenem Lesen sich darbietenden Auffassung: ich weifs wohl, dafs der soeben von mir behandelte Gegenstand (nämlich die Eudämonie Trajans) mit mehr Zeitaufwand behandelt werden mufs. Wenn wir so erklären, würde sich an diesen Gedanken sehr passend § 25 anschliefsen: *ἵνα δὲ μήτε ἐγὼ κολακείας αἰτίαν ἔχω τοῖς θέλουσι διαβάλλειν μήτε σὺ τοῦ κατ' ὀφθαλμοὺς ἐθέλειν ἐπαινεῖσθαι, ποιήσομαι τοὺς λόγους ὑπὲρ τοῦ χρηστοῦ βασιλέως*, d. h. die Begründung, warum Dio auf die ausführliche Behandlung der Eudämonie Trajans verzichtet, nicht aber die Worte, die sich nach der Überlieferung anschliefsen: *ἀλλ' οὐκ ἔστι δέος μή ποτε ἐγὼ φανῶ τι κολακείᾳ λέγων.* Denn durch sie wird die absurde Vorstellung erweckt, dafs eine ausführliche Behandlung der Eudämonie Trajans den Redner vor dem Verdacht der Schmeichelei schützen würde, den ihm das Streifen dieses Gegenstandes zugezogen hat. „Ich weifs wohl, dafs der Gegenstand zu erschöpfender Behandlung längere Zeit erfordert, aber auch so (d. h. nach der kurz andeutenden Behandlung in § 2—9) brauche ich wohl nicht den Vorwurf der Schmeichelei zu fürchten." Dies kann unmöglich Dios Gedanke gewesen sein. Denn dann könnte er nicht, nach dem Abschnitt über die Schmeichelei, § 25 fortfahren: „Um aber nicht zu dem Vorwurf der Schmeichelei Anlafs zu geben, will ich lieber von dem idealen König im allgemeinen handeln." Die an dieser letzteren Stelle ausgedrückte Auffassung ist die natürliche und in der Sache selbst begründete: je länger Dio bei der Verherrlichung Trajans verweilt, je ausführlicher er sie zu begründen versucht, desto mehr wird er übelwollenden Beurteilern als Schmeichler erscheinen.

Wollen wir also den Zusammenhang in § 12 retten, so müssen wir eine andere Auffassung der Worte: *λέγω δὲ ταῦτα — ἀνάγκη λέγεσθαι* durchzuführen suchen. Kann in ihnen der Gedanke liegen: ich weifs wohl, dafs, was ich jetzt rede, von der Nachwelt geprüft und beurteilt werden wird? Daran würde sich sehr passend anschliefsen: Aber ich brauche wohl nicht zu fürchten, dafs sie zu dem Ergebnis kommen wird, ich sei ein Schmeichler gewesen. — Sollte dies nach Dios Absicht der Sinn der überlieferten Worte sein, so müfste man mindestens

sagen, dafs er sich sehr undeutlich ausgedrückt hat. λέγεσθαι müfste von künftigen Recitationen der Rede durch andere oder von erzählender Wiedergabe ihres Inhalts verstanden werden. Der Hauptbegriff der Prüfung wäre nicht besonders angedeutet, sondern müfste als notwendig mit dem λέγεσθαι verbunden hinzugedacht werden. Diese Erwägung führt zu der Vermutung, die ich einer brieflichen Mitteilung Useners verdanke: statt λέγεσθαι sei ἐλέγχεσθαι zu schreiben. Aber auch so bleibt der Widerspruch bestehen, dafs Dio erst ausführlich beweist, er brauche den Vorwurf der κολακεία nicht zu fürchten und dann doch (vgl. § 25) aus Furcht vor diesem Vorwurf das Thema wechselt. Unmöglich konnten sich die Worte: ἵνα δὲ μήτε ἐγὼ κολακείας αἰτίαν ἔχω an den Nachweis anschliefsen, dafs er diesen Vorwurf nicht befürchte. Wozu denn, würde man fragen, diese breite, die Symmetrie des Proömiums störende Abhandlung über die Schmeichelei, wenn der Redner diesem Vorwurf doch nicht entgehen kann und doch vor ihm zurückzuweichen gesonnen ist?

Ich glaube daher, dafs der ganze Abschnitt περὶ κολακείας von § 12 ἀλλ' οὐκ — § 24 als zwar dionisch, aber nicht zu unserer Rede gehörig auszuscheiden ist. Dafs es andere Reden Dios περὶ βασιλείας gab, in denen er minder zaghaft das Lob Trajans verkündete, zeigt wiederum or. 62. Denn die Wendung in § 3 ὁ δὲ ἀγαθὸς ἄρχων, ὥσπερ σύ zeigt deutlich, dafs in der Rede, der dieser Abschnitt entnommen ist, Trajan direct und ohne Vorbehalt dem ἀγαθὸς ἄρχων gleichgesetzt wurde. Da war mehr Veranlassung, sich gegen den Verdacht der κολακεία zu verwahren. — Das Zurückgreifen auf den Eingang der Rede in § 29 (μετὰ γὰρ τὴν ἀπόκρισιν τὴν περὶ τῆς εὐδαιμονίας) spricht auch gegen die übermäfsige Ausdehnung des Proömiums.

Auf das Proömium folgt als erster Hauptteil der Rede die Fortsetzung jenes sokratischen Gesprächs, auf das schon der Eingang Bezug nahm. Wie Sokrates über die Eudämonie des Perserkönigs nichts zu wissen erklärte, da er seinen Seelenzustand nicht kenne, so stellte er sich auch skeptisch zu der zweiten Frage, ob der Perserkönig stark und mächtig ist, und zu der dritten Frage, ob er ein Herrscher und König ist über die Völker seines Reichs. Wenn er nicht besonnen, tapfer, gerecht, einsichtig ist, sondern ein Knecht seiner Leidenschaften, so ist er nicht stark und mächtig, sondern schwach. Wenn er nicht nach Recht und Gesetz zum Wohle seiner Unterthanen, sondern ungerecht und selbstsüchtig herrscht, so ist er nicht ein König, sondern ein Tyrann (§ 29—42 καὶ ἰδιώτας).

Hieran schliefst sich § 42 ὅμοια δὲ εἰρήκασι — 49 incl. eine Fortsetzung, die beweisen soll, dafs mit dieser sokratischen Unterscheidung von Königtum und Tyrannis auch die platonisch-aristotelische Staatslehre übereinstimmt, wenn sie drei gute Staatsformen annimmt, Königtum, Aristokratie, Demokratie, und drei ihnen entsprechende Entartungen, Tyrannis, Oligarchie, Ochlokratie. Denn das Unterscheidungsmerkmal einer jeden guten Verfassung von der ihr entsprechenden Entartung besteht darin, dafs die Regierungsgewalt von ihrem Träger nach Recht und Gesetz zum Wohle des Ganzen ausgeübt wird. Dafs dieser Abschnitt nicht als zweiter Hauptteil, sondern nur als Fortsetzung und Abschlufs des ersten zu betrachten ist, lehrt § 49 extr.: *τούτων μὲν οὖν ὁ λόγος ἄλλως ἐπεμνήσθη.*

Dagegen sind die Anfangsworte von § 50 *περὶ δὲ τῆς εὐδαίμονός τε καὶ θείας καταστάσεως τῆς νῦν ἐπικρατούσης χρὴ διελθεῖν ἐπιμελέστερον* als Übergang zum zweiten Hauptteil aufzufassen. Da wenige Zeilen nach diesem Übergang die besprochene Lücke klafft (*τὰ περὶ τοῦ Διός*), so wissen wir nur, dafs das Wesen und die natürliche Berechtigung der monarchischen Regierungsform an der göttlichen Weltregierung als dem Ur- und Vorbilde des irdischen Königtums dargelegt wurde. Da der Redner versprochen hat, von der *νῦν ἐπικρατοῦσα κατάστασις*, d. h. von der in Trajan verwirklichten idealen Monarchie zu handeln, für die er das göttliche Weltregiment nur als *εἰκών* und *παράδειγμα* heranzieht, so mufste er jedenfalls bald zu jener zurückkehren. Keinesfalls kann die Schilderung der göttlichen Weltregierung den Schlufs der ganzen Rede gebildet haben. Man wird sich diesen Abschnitt ganz ähnlich den §§ 39—48 der ersten Rede vorzustellen haben. Doch wird ja ausdrücklich in § 48 eine ausführlichere Behandlung des Themas für eine spätere Gelegenheit in Aussicht gestellt. Da die Wiederholung in der zwölften Rede nicht ausführlicher, sondern kürzer ist, so liegt die Vermutung nahe, dafs in der dritten Rede jenes Versprechen eingelöst wurde. Wahrscheinlich wurde auch die Aufzählung der Beinamen des Zeus wiederholt, um aus ihnen die wichtigsten Eigenschaften des guten Königs abzuleiten.

Nach der Lücke, von § 51 an, befinden wir uns in einer Darstellung des irdischen Fürstenideals, die mit § 15—32 der ersten Rede nahe verwandt, nur viel ausführlicher ist. Wie dort wird auch hier zuerst das Verhältnis des Königs zu den Göttern geschildert und dann erst zu der Fürsorge für die Menschen übergegangen.

Or. 1.	Or. 3.
§ 15 ἔστι δὴ πρῶτον μὲν θεῶν ἐπιμελὴς καὶ τὸ δαιμόνιον προτιμῶν	§ 51 τοιοῦτος δὲ ὢν πρῶτον μέν ἐστι θεοφιλής — καὶ πρῶτόν γε καὶ μάλιστα θεραπεύσει τὸ θεῖον etc.
§ 16 ὅστις δὲ κακὸς ὢν ἡγεῖταί ποτε θεοὺς ἀρέσκειν, κατ' αὐτὸ τοῦτο πρῶτον οὐχ ὅσιός ἐστιν· ἢ γὰρ ἀνόητον ἢ πονηρὸν νενόμικε τὸ θεῖον.	§ 52 οὐδὲ τοὺς θεοὺς ἀναθήμασιν οὐδὲ θυσίαις οἴεται χαίρειν τῶν ἀδίκων, παρὰ μόνων δὲ τῶν ἀγαθῶν προσίεσθαι τὰ διδόμενα — — ἐκείνοις γε μὴν οὐδέποτε παύσεται τιμῶν, τοῖς καλοῖς ἔργοις καὶ ταῖς δικαίαις πράξεσιν.
μετὰ δὲ τοὺς θεοὺς ἀνθρώπων ἐπιμελεῖται	§ 55 τήν τε τῶν ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν οὐ πάρεργον οὐδὲ ἀσχολίαν αλλως νενόμικεν etc.

Dann folgt in beiden Reden die Schilderung der *φιλοπονία* des Königs, ganz kurz in der ersten, sehr ausführlich in der dritten Rede. Im einzelnen vergleiche man noch:

Or. 1.	Or. 3.
§ 21 ἐπίσταται γὰρ ὅτι αἱ μὲν ἡδοναὶ τοὺς ἀεὶ συνόντας τά τε ἄλλα λυμαίνονται καὶ ταχὺ ποιοῦσιν ἀδυνάτους πρὸς αὐτάς, οἱ δὲ πόνοι τά τε ἄλλα ὠφελοῦσι καὶ ἀεὶ μᾶλλον παρέχουσι δυναμένους πονεῖν.	§ 83 ἔτι δὲ οἱ μὲν πόνοι αὐτοὺς ἐλάττους ἀεὶ ποιοῦσι καὶ φέρειν ἐλαφροτέρους, τὰς δὲ ἡδονὰς μείζους καὶ ἀβλαβεστέρας, ὅταν γίγνωνται μετὰ τοὺς πόνους. ἡ δέ γε τρυφὴ τοὺς μὲν πόνους ἀεὶ χαλεπωτέρους ποιεῖ φαίνεσθαι, τὰς δὲ ἡδονὰς ἀπομαραίνει καὶ ἀσθενεῖς ἀποδείκνυσιν.

Wenn endlich in der dritten Rede auf die Behandlung der *ἀνθρώπων ἐπιμέλεια* und *φιλοπονία* die lange Abhandlung über die Freundschaft § 86—115 folgt, so bietet auch hierfür die erste Rede eine Analogie. Denn in § 30—32 handelt auch sie in ganz demselben Sinne von den Freunden des Königs. Freilich schliefsen sich diese Paragraphen nicht unmittelbar an die Erwähnung der *φιλοπονία* an. Dennoch wird man in der geschilderten Übereinstimmung eine Bestätigung erblicken dürfen für die Grundzüge der Composition in der dritten Rede.

Aber diese Bestätigung betrifft nur die Grundzüge. Sobald wir den Einzelheiten nachgehen, beginnen die Schwierigkeiten von neuem. Drei Gesichtspunkte sind es, die nach Dios Darstellung dem König seine

Mühewaltung für das Wohl der Unterthanen annehmbar machen sollen. Erstens: die Fürsorge für das Wohl der Menschen ist sein von Gott ihm verordneter Beruf; so wenig wie der Steuermann, der Bauer, der Jäger darf er die mit seinem Beruf notwendig verbundene Mühe und Arbeit scheuen (§ 55 u. 56). Zweitens: Es ist Gottes Ordnung, dafs überall das bessere und höhere über das geringere herrscht und dadurch mehr Sorge und Mühe auf sich zu nehmen hat (§ 57—82). Drittens: Ein arbeitsames Leben ist gesünder und angenehmer als ein träges (§ 83 u. 84). — Von diesen drei Teilen bedarf der zweite, bei weitem umfangreichste, genauerer Analyse. An der Spitze steht die Behauptung, dafs der König nicht verschmäht, sich um der andern willen zu plagen, und keine Benachteiligung seiner Person darin erblickt, dafs er sich am meisten anzustrengen hat. Dann folgt in allen Handschriften der Satz: *ὁρᾷ γὰρ καὶ τὸν ἥλιον οὐδενὸς ἐλάττω τῶν θεῶν ὄντα οὐκ ἀχθόμενον, εἰ σωτηρίας ἕνεκεν ἀνθρώπων καὶ βίου τὸν αἰῶνα διαπράττεται πάντα ὅσα πράττει.* Es läfst sich nicht leugnen, dafs dieser Satz sich ganz passend an das Vorhergehende anschliefst. Nur erwartet man eine weitere Ausführung und Begründung des an sich nicht ganz einleuchtenden Gedankens. Statt dessen folgen in § 58—61 Betrachtungen, die schon Emperius als nicht in diesen Zusammenhang gehörig erkannte. Der Inhalt von § 58—61 ist nämlich folgender: „da Tapferkeit, Enthaltsamkeit, Einsicht auch für den Tyrannen erforderlich sind, wenn anders er seine Herrschaft behaupten will, so ist es besser, auch noch die vierte Tugend, die Gerechtigkeit, hinzuzufügen und sich so statt Hafs und Tadel Ehre und Liebe der Götter und Menschen, der Mit- und Nachwelt zuzubereiten.“ Der Abschnitt handelt also von der Gerechtigkeit, die er als die wichtigste unter den königlichen Tugenden darstellt, als das, was den König vom Tyrannen unterscheidet. Mit dem Thema der §§ 57. 62—82 steht er in keiner Beziehung. Auch hängt er weder am Anfang noch am Schlufs mit den umgebenden Textpartien zusammen. Emperius wollte § 58—61 nach § 85 umstellen, und leider bin ich ihm hierin gefolgt. Es ist klar, dafs sie da ebensowenig am Platze sind. Denn sie stellen den Fürsten vor die Alternative: Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, Königtum oder Tyrannis, was sonst in der ganzen Rede nirgends geschieht, und setzen einen Zusammenhang voraus, in dem von den vier Cardinaltugenden und von der Gerechtigkeit als der wichtigsten unter ihnen ausführlich gehandelt wurde. Wir können daher den Abschnitt § 58—61 nur einfach ausscheiden und als Bruchstück einer andern Rede *περὶ βασιλείας* betrachten.

Es folgt dann mit § 62 in. ein neuer Begründungssatz, nahe verwandt dem vorher besprochenen, der dem ausgeschiedenen Abschnitt unmittelbar vorausgeht und wie jener mit *ὁρᾷ γὰρ* beginnend. Offenbar werden auch hier Erwägungen mitgeteilt, die den König bestimmen, die grofse mit seinem Amte verbundene Mühewaltung nicht zu scheuen. Der Unterschied liegt darin, dafs in jenem ersten Begründungssatze (*ὁρᾷ γὰρ καὶ τὸν ἥλιον* etc.) die begründende Erwägung eine specielle, im zweiten (*ὁρᾷ γὰρ ὅτι πανταχοῦ τὸ βέλτιον* etc.) eine generelle ist. Das erste Mal tröstet sich der König über die Strapazen seines Berufs durch den speciellen Hinweis auf Helios, der sich, obwohl einer der vornehmsten unter den Göttern, um das Heil der Menschen von Ewigkeit her unaufhörlich bemüht. Das zweite Mal tröstet er sich mit dem allgemeineren Gedanken, dafs überall in der Welt dem Besseren und Stärkeren mit der Herrschaft über die Schwächeren die gröfsere Arbeitslast zufällt. Dieser allgemeine Gedanke wird dann durch eine Reihe von Beispielen belegt (*κυβερνήτης καὶ ἐπιβάται* § 63—65, *στρατηγὸς καὶ στρατιῶται* § 66—67, *ψυχὴ καὶ σῶμα* § 68—69, *ἀνὴρ καὶ γυνή* § 70—72), unter denen nach den eben aufgezählten als fünftes und letztes das Beispiel des Helios wiederkehrt (§ 73 ff.), das uns schon vorher begegnete. Man vergleiche die entsprechenden Abschnitte:

§ 57.	§ 73.
ὁρᾷ γὰρ καὶ τὸν ἥλιον οὐδενὸς ἐλάττω τῶν θεῶν ὄντα οὐκ ἀχθόμενον, εἰ σωτηρίας ἕνεκεν ἀνθρώπων καὶ βίου τὸν αἰῶνα διαπράττεται πάντα ὅσα πράττει.	*τὸ δὲ μέγιστον ὁρᾷ τὸν ἥλιον πόσῳ μὲν τῶν ἀνθρώπων ὑπερέχει μακριότητι θεὸς ὤν· ὅτι δὲ οὐκ ἀναίνεται δι' αἰῶνος ἡμῖν ὑπουργῶν καὶ τῆς ἡμετέρας ἕνεκα σωτηρίας πράττων ἅπαντα* etc.

Es ist hier mit Händen zu greifen, dafs der in unsern Handschriften überlieferte Context durch Vereinigung zweier Redactionen unserer Rede entstanden ist. In der Redaction *A*, zu der die oben aus § 57 ausgeschriebenen Worte gehören, war nur von Helios als dem himmlischen Vorbilde des Königs die Rede, in der Redaction *B*, zu der § 62 und die ganze folgende Beispielreihe bis zu § 73 incl. gehört, war der Gedanke allgemeiner formulirt und das in Red. *A* selbständig auftretende Beispiel zu einem unter fünf dem allgemeinen Satze untergeordneten Beispielen hinabgedrückt. In erwünschtester Weise finden wir durch diesen Befund bestätigt, dafs dem Redactor der dionischen Schriftensammlung mehrere abweichende Nachschriften der von Dio mehrfach gehaltenen Reden zu Gebote standen.

Ich habe vorhin betont, dafs das Heliosmotiv in § 57 nicht erschöpft ist. Es mufste notwendig in der Redaction *A* eine weitere Ausführung folgen. Wir dürfen mit um so gröfserer Sicherheit für diese Redaction eine ziemlich ausführliche Behandlung des Heliosmotivs annehmen, als ja in ihr für den Gesamtorganismus der Rede das Heliosmotiv denselben Platz ausfüllen sollte, der in der Redaction *B* durch die fünfgliedrige Beispielreihe ausgefüllt wurde. Die Frage ist nur, ob diese weitere Ausführung in Folge der Contamination verloren gegangen oder in dem erhaltenen Texte noch nachweisbar ist. Ich werde beweisen, dafs das letztere der Fall ist: die Worte § 75 *εἰ γὰρ καὶ σμικρόν* — § 83 *οὐκ ἄχθεται καρτερῶν* gehören der Redaction *A*, nicht der Redaction *B* an; sie waren bestimmt, nicht an die jetzt ihnen voraufgehende Beispielreihe, sondern an die Worte in § 57 *ὁρᾷ γὰρ καὶ τὸν ἥλιον* — *πάντα ὅσα πράττει* sich unmittelbar anzuschliefsen.

Für die Redaction *B* ist die Behandlung des Heliosmotivs in § 73 bis 75 *πάνυ ἰσχυράν* vollkommen ausreichend. Um der Symmetrie willen mufste es hier kürzer als in Red. *A* abgethan werden. Der bezeichnete Abschnitt ist nicht kürzer als die Behandlung der *ἄνδρες καὶ γυναῖκες* in § 70—72. Dem Gedanken nach ist er vollkommen in sich abgeschlossen. Die drei Leistungen, die in § 74 der Sonne zugeschrieben werden, Unterscheidung der Jahreszeiten, Förderung alles organischen Wachstums, Spendung des Lichtes, bilden auch den Gegenstand der ausführlichen Darstellung in § 77—81, die nur in der Scheidung von Tag und Nacht ein Plus bietet. Den Worten: *καὶ ταῦτα οὐδέποτε κάμνει χαριζόμενος* § 74 extr. entspricht am Schlufs der ausführlichen Fassung § 81 extr.: *καὶ ταῦτα μηχανώμενος δι' αἰῶνος οὐδέποτε κάμνει.* Die folgenden Worte § 75 in. *ἥ πού γε δουλείαν δουλεύειν φαίη τις ἂν πάνυ ἰσχυράν* bilden den Abschlufs des Abschnitts. Es ist kein Anstofs daran zu nehmen, dafs der Hauptgedanke: „Und doch ist Helios seliger als die Menschen, denen er dient" hier nicht noch einmal ausgesprochen wird, wie § 69 extr.: *ὅμως δὲ θειότερον καὶ βασιλικώτερον* und § 71 *ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο μᾶλλον ἄν τις μακαρίσειε τῶν ἀνδρῶν τὰς γυναῖκας.* Denn dieser Gedanke ist schon im Eingang des Abschnitts § 73 ausgesprochen: *πόσῳ μὲν τῶν ἀνθρώπων ὑπερέχει μακαριότητι θεὸς ὤν,* auf den durch Steigerung des *ὑπουργεῖν* zum *δουλεύειν* zurückgegriffen wird.

Der Begründungssatz in § 75 *εἰ γὰρ καὶ σμικρὸν ἀμελήσειε* etc. schliefst sich nicht passend an das nach der Überlieferung vorausgehende an. Denn der Gedanke: „Wenn die Sonne aus ihrer Bahn wiche, würde

die ganze Welt zugrunde gehen" giebt weder Rechtfertigung noch weitere Ausführung für die *δουλεία ἰσχυρά*. Passend hingegen würde er folgen auf die Worte in § 57, an die er sich nach meiner Vermutung anschliefsen sollte. Die Behauptung, dafs Helios *σωτηρίας ἕνεκεν ἀνθρώπων καὶ βίου τὸν αἰῶνα διαπράττεται πάντα ὅσα πράττει* wird passend durch den Gedanken begründet, dafs, wenn er nicht thäte was er thut, das All zugrunde ginge.

Es ist also erwiesen, dafs § 57 *ὁρᾷ γὰρ — ὅσα πράττει* § 75 *εἰ γὰρ καὶ σμικρόν* — § 81 extr. zur Redaction *A* gehören und in der Redaction *B* durch § 62—75 *πάνυ ἰσχυράν* ersetzt wurden. Dafs der Parallelabschnitt der Redaction *B* gleich nach dem ersten Satze der Redaction *A* eingeschoben ist, deren Zusammenhang dadurch zerrissen wurde, ist leicht verständlich, weil in Redaction *B* die anderen Beispiele dem des Helios voraufgingen. Dafs ferner an eben der Stelle, wo nach unserer Vermutung der Redactor seine erste Vorlage verliefs, um sich einer anderen zuzuwenden, der fremdartige, wahrscheinlich aus einer anderen Rede stammende Abschnitt § 58—61 eingeschoben ist, erhöht nur die Wahrscheinlichkeit des Vorganges. Dagegen ist durch die bisherige Betrachtung eine andere merkwürdige Erscheinung noch nicht erklärt, dafs nämlich am Schlufs des ganzen von der *φιλοπονία* handelnden Teils der Rede, unmittelbar vor dem Beginn des folgenden Hauptteils *περὶ φιλίας*, als § 85 ein versprengter Satz steht, dessen richtiger Platz am Schlufs von § 67 ist. Ich denke, eine plausible Erklärung dieser merkwürdigen Erscheinung ergiebt sich von selbst, wenn wir den bisher betretenen Weg der Erklärung weiter verfolgen. Nicht zwei, sondern drei von einander abweichende Vorlagen waren es, die der Redactor in diesem Teil der Rede zusammenklitterte. Eine, die wir *A* genannt haben, hatte nur das Heliosmotiv, eine zweite und dritte hatten gemeinsam den generellen Satz in § 62, unterschieden sich aber dadurch, dafs die zweite diesen Satz nur durch zwei Beispiele (Steuermann und Feldherr) erläuterte, die dritte durch fünf. Der Redactor, der hinter § 57 die erste Vorlage verlassen hatte, folgte zunächst der zweiten Vorlage in § 62—67, fügte dann aus der dritten Vorlage in § 68—75 die weiteren Beispiele hinzu und kehrte, da unter diesen auch Helios wiederkehrte, mit § 75 zu der ersten Vorlage zurück, der er bis § 84 incl. folgte. Für den folgenden Hauptteil der Rede, der *περὶ φιλίας* handelt, entschlofs er sich, die zweite Vorlage zugrunde zu legen, vielleicht weil er in ihr am ausführlichsten behandelt war. Indem er zu ihr zurückkehrte, schrieb er, sei es versehentlich, sei es um den

wahren Sachverhalt anzudeuten, den Satz mit ab, mit dem in dieser Fassung der voraufgehende Teil der Rede (*περὶ φιλοπονίας*) endete.

Vielleicht ist diese Erklärung nicht die allein mögliche. Ich hatte nur zu zeigen, dafs sich alle auffallenden Erscheinungen dieser Textpartie aus meiner Grundanschauung über die Geschichte des Diotextes erklären lassen. Es kommt dabei weniger auf die Richtigkeit der Durchführung im einzelnen an als auf die Richtigkeit der ganzen Erklärungsmethode. Die aber scheint mir über allen Zweifel erhaben. Dafs ein so beschaffener Text nicht von dem Autor selbst herrühren kann, sondern nur von einem Redactor, der mit mehreren im einzelnen abweichenden Handschriften wirtschaftet, ist eine evidente Thatsache. Dafs ich mir diese abweichenden Vorlagen nicht als verschiedene, vom Autor selbst besorgte Ausgaben der Rede, sondern als Nachschriften der mit freier Variation an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Gelegenheiten von Dio vorgetragenen Rede denke, wird hoffentlich dem Leser, der meine ganze Untersuchung verfolgt hat, nicht unbegründet erscheinen.

Die ausführliche Abhandlung *περὶ φιλίας*, die § 86—122 füllt, schliefst sich so unvermittelt, ohne jede rhetorische Übergangsformel an die voraufgehende *περὶ φιλοπονίας* an, dafs Zweifel entstehen können, ob wir den ursprünglichen Zusammenhang vor uns haben. Aber, wie schon oben bemerkt, für die Richtigkeit der Überlieferung spricht der Umstand, dafs auch in der ersten Rede das Kapitel *περὶ φιλίας* eine ähnliche Stellung einnimmt. Dafs indessen nicht in allen Fassungen der Rede die Abhandlung *περὶ φιλίας* da stand, wo sie in unsern Handschriften steht, scheint aus der Beschaffenheit des auf sie noch folgenden Schlufsteils der Rede hervorzugehen. Dieser besteht, nach der in meiner Ausgabe (adn. zu p. 54, 24) mitgeteilten Bemerkung von Wilamowitz, aus drei unzusammenhängenden Bruchstücken. Das mittlere dieser drei Bruchstücke (§ 128—132) hat Emperius, weil es auch *περὶ φιλίας* handelt, hinter § 111 in die Abhandlung *περὶ φιλίας* eingeschoben und ich bin ihm leider darin gefolgt. Aber schon bei der Correctur der Druckbogen machte mich Wilamowitz darauf aufmerksam, dafs diese Umstellung nicht richtig sein kann, weil sie den zwischen § 111 u. 112 bestehenden Zusammenhang zerreifst. An die Worte § 111: *ἐν μόνῃ δὲ φιλίᾳ βούλεται πλεονεκτεῖν* mufs sich unmittelbar anschliefsen § 112: *καὶ οὐ μόνον οὐδὲν ἡγεῖται ποιεῖν ἄτοπον.* So findet der Ausdruck *ἄτοπον ποιεῖν* seine Erklärung. Denn das *βούλεσθαι πλεονεκτεῖν* ist im allgemeinen *ἄτοπον*, nur in diesem einen Falle

nicht. Wie bei andern Störungen des Zusammenhangs in der dritten Rede ist auch hier nicht durch Umstellung zu helfen, sondern der versprengte Abschnitt als Dublette anzusehen, die der Redactor, weil er sie dem Zusammenhang nicht einverleiben konnte, am Schlufs der Rede nachgetragen hat. § 128—132 können wohl § 111. 112 ersetzen, nicht aber zwischen sie eingeschoben oder überhaupt mit ihnen vereinigt werden.

Dagegen scheinen der erste und dritte Abschnitt des Schlufsteils (§ 123—127 und § 133—138), nachdem der zwischen ihnen stehende eben besprochene Abschnitt entfernt ist, sich zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammenzuschliefsen. Vereinigt könnten sie sehr gut den Schlufs der ganzen Rede gebildet haben in einer Fassung, die der Abhandlung *περὶ φιλίας* entbehrte. Der erste Abschnitt § 123—127 berührt sich im Gedanken und zum Teil im Ausdruck recht nah mit § 83. 84, also mit dem dritten und letzten Abschnit *περὶ φιλοπονίας*. Man vergleiche besonders:

§ 83.	§ 123.
ἔτι δὲ οἱ μὲν πόνοι αὐτοὺς ἐλάττους ἀεὶ ποιοῦσι καὶ φέρειν ἐλαφροτέρους, τὰς δὲ ἡδονὰς μείζους καὶ ἀβλαβεστέρας, ὅταν γίγνωνται μετὰ τοὺς πόνους.	*καὶ τὰς μὲν ἡδονὰς αὔξει τοῖς πόνοις καὶ μείζους διὰ τοῦτο καρποῦται, τοὺς δὲ πόνους ἐπελαφρύνει τῷ ἔθει.*

Unzweifelhaft können § 123—127 als Ersatzstück für § 83. 84 aufgefafst werden. Sie enthalten, wie jene, den Gedanken, dafs das arbeitsame Leben zu allem übrigen auch angenehmer und gesünder ist als ein träges Genufsleben. Schwerlich würde dieses zu der Abhandlung *περὶ φιλοπονίας* gehörige Ersatzstück in unserem Text hinter der Abhandlung *περὶ φιλίας* stehen, wenn es nicht einer Fassung der Rede entstammte, der die Abhandlung *περὶ φιλίας* überhaupt fehlte. Wäre diese vorhanden gewesen, so wäre das Stück vor ihr untergebracht worden.

Leider ist der Text gegen Ende desselben und am Anfang von § 133 so stark verderbt, dafs dadurch die Beurteilung, ob Zusammenhang vorhanden ist oder nicht, erschwert wird. Klar ist, dafs § 133—138, die von der Königen angemessenen Erholung handeln, auf das Kapitel *περὶ φιλοπονίας* als Abschlufs folgen sollten. „Der König lebt in Mühe und Arbeit. Aber er fühlt sich durch solches Leben nicht benachteiligt, sondern bedenkt, dafs Fürsorge für die Menschen sein von Gott geordneter Beruf ist, dafs überall in der Welt Würde Bürde bringt

und dafs ein arbeitsames Leben gesünder und angenehmer ist als ein träges Genufsleben. Da aber auch er ein Mensch ist und der Erholung bedarf, so sucht er diese bisweilen, aber nicht in entnervenden sinnlichen Genüssen, sondern in dem wahrhaft königlichen, Leib und Seele stärkenden Vergnügen der Jagd.“ Das wäre ein richtiger Gedankengang, in dem die ganze Rede ihren Abschlufs finden könnte.

Die Abhandlung *περὶ φιλίας* § 86—118, zu der die Besprechung der verwandtschaftlichen Verhältnisse des Königs in § 119—122 einen Anhang bildet — denn *συγγενεῖς* und *οἰκεῖοι* sind eine besondere Art von *φίλοι* — ist im allgemeinen einheitlich und zusammenhängend. Nur hin und wieder wird der Zusammenhang durch Dubletten und Zusätze unterbrochen, die wie es scheint am Rande beigeschrieben waren und von da in den Context hineingeraten sind.

§ 90.

ὁρᾷ δὲ ὅτι τῶν μὲν ἄλλων κτημάτων τὰ μὲν ἀναγκαῖα μόνον καὶ χρήσιμα δοκεῖ πᾶσι, τέρψιν δὲ οὐδεμίαν παρέχεται· τὰ δὲ ἡδέα μόνον, συμφέροντα δὲ οὔ· τοὐναντίον δὲ τὰ πλεῖστα τῶν ἡδέων ἀσύμφορα εὑρίσκεται.

§ 91.

καὶ τοίνυν ὅσα μὲν ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν κτημάτων, οὐ πάντως ἡδονήν τινα ἔχει τοῖς κεκτημένοις· ὅσα δὲ τερπνά, οὐκ εὐθὺς διὰ τοῦτο καὶ συμφέροντα· τοὐναντίον γὰρ πολλὰ τῶν ἡδέων ἀξύμφορα ἐξελέγχεται.

Derartige Dubletten kann man nicht einem Interpolator in die Schuhe schieben. Wenn ein solcher die Enthymeme des Autors formell variirt und, wie Synesius sagt, *τῷ συγγραφεῖ προσγυμνάζεται,* so erwartet man zwischen den beiden Fassungen rhetorisch bedeutsame Formunterschiede zu finden. Hier sind sie ganz bedeutungslos. So verführerisch es ist, diese Eigentümlichkeiten des überlieferten Diotextes mit rhetorischen Übungen, wie sie Synesius am Schlufs seines „Dion“ schildert, in ursächlichen Zusammenhang zu bringen, halte ich doch diesen Weg der Erklärung für einen Irrweg. Ein Synesius mochte ja stolz darauf sein, wenn er eine Partie der Rede aus dem Kopf reproducirend *τοῦ μὲν ἐνθυμήματος εὔστοχος ἐγεγόνει, ὅ,τι δὲ καὶ παραλλάττοι τῆς λέξεως ἀλλ’ ὅτι μάλιστα εἴκαστο πρὸς τὴν ἁρμονίαν τοῦ συγγράμματος.* Aber welchen Zweck hätte es gehabt, solche Variationen des überlieferten Textes durch Eintragung in die Handschrift zu verewigen? Das konnte ihm nur in den Sinn kommen, wenn er seine Sache in irgend einer Hinsicht besser gemacht zu haben glaubte, als der Autor selbst. Dagegen konnten solche Dubletten dadurch entstehen, dafs der Autor selbst, eine früher gehaltene Rede aus dem Ge-

dächtnis wiederholend, den Wortlaut variirte und ein allzu gewissenhafter Herausgeber beide Fassungen erhalten wollte.

Dasselbe Verhältnis zweier aufeinanderfolgender Sätze oder Satzteile finden wir in § 113 *τοσούτου δὲ ἀξίαν κρίνει τὴν φιλίαν*

a) *ὥστε οὐδένα ἡγεῖται τῶν πώποτε ἠδικῆσθαι ὑπὸ φίλου, ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἓν τῶν λεγομένων ἀδυνάτων εἶναι.*

b) *ὥστε καὶ παθεῖν ὑπὸ φίλου κακῶς τῶν ἀδυνάτων εἶναι κέκρικεν.*

Durch Textverderbnis verdunkelt scheint dieselbe Erscheinung vorzuliegen in § 116 f. Denn dem Satz, dafs der Tyrann keine Freunde haben kann (*πάντων γὰρ ἀπορώτατός ἐστι φιλίας τύραννος· οὐδὲ γὰρ δύναται ποιεῖσθαι φίλους*) folgen zwei begründende Sätze, die sich im Gedanken zu nahe berühren, um nebeneinander geduldet werden zu können.

a) *τοὺς μὲν γὰρ ὁμοίους αὐτῷ πονηροὺς ὄντας ὑφορᾶται, ὑπὸ δὲ τῶν ἀνομοίων καὶ ἀγαθῶν μισεῖται.*

b) *οἱ μὲν γὰρ δίκαιοι* (libri *δικαίως*) *μισοῦσιν αὐτόν, οἱ δὲ τῶν αὐτῶν ἐπιθυμοῦντες ἐπιβουλεύουσιν.*

Auch die Schwierigkeiten in § 109. 110 sind vielleicht durch die Annahme zu heben, dafs zwei Fassungen, von denen die eine eine Variation der andern darstellt, mit einander contaminirt sind.

a) *εἰ δὲ πλοῦτος πέφυκεν εὐφραίνειν τοὺς κτωμένους, πολλάκις ἂν εἴη πλούσιος ὁ τοῖς φίλοις μεταδιδοὺς τῶν παρόντων.*

b) *καὶ τοίνυν ἡδὺ μὲν χαρίζεσθαι τοῖς ἐλευθέροις, ἀφθόνων ὄντων, ἡδὺ δὲ λαμβάνειν δῶρα, δικαίως λαμβάνοντα καὶ δι' ἀρετήν· ὁ τοίνυν τοῖς φίλοις χαριζόμενος ἥδεται ἅμα μὲν ὡς διδούς, ἅμα δὲ ὡς αὐτὸς κτώμενος*

καὶ γὰρ δὴ παλαιός ἐστιν ὁ λόγος ὁ κοινὰ ἀποφαίνων τὰ τῶν φίλων.

Die Gedanken decken sich in diesem Falle nicht völlig: b enthält mehr als a. Da es aber auch den Gedanken von a in besserer und präciserer Form mit enthält, so hat a neben b keine Daseinsberechtigung. Doch ist zuzugeben, dafs dieser Fall weniger klar liegt als die vorher besprochenen.

Aufser den Dubletten finden sich mehrfach Zusätze anderer Art. Den in meiner Ausgabe athetirten Satz in § 97 glaube ich jetzt halten zu können, wenn ich nur *θεοῖς* streiche: *ποία δὲ θυσία κεχαρισμένη*

[θεοῖς] ἄνευ τῶν συνευωχουμένων. Dagegen bin ich noch jetzt der Meinung, dafs der Satz in § 101 εἰ δὲ σκυθρωπὸν — κρείττων an diese Stelle nicht gehören kann. Die Worte ἐγὼ μὲν γὰρ οὐδ' εὐτυχίαν ἐκείνην νενόμικα, ἣ μηδένα ἔχει τὸν συνηδόμενον kommen nur dann zu voller Geltung, wenn sie sich berichtigend und steigernd unmittelbar anschliefsen an die Worte: ποία δὲ εὐτυχία χωρὶς φίλων οὐκ ἄχαρις; Die im überlieferten Text eingeschobene Bemerkung über ἀνθρώπων ἐρημία und φίλων ἐρημία macht nicht allein die rhetorische Wirkung dieser Steigerung zunichte, sie fällt auch aus dem Zusammenhang heraus, weil sie zu dem *demonstrandum*: μόνον δὲ τοῦτο τὰ μὲν δυσχερῆ πάντα μειοῖ, τὰ δὲ ἀγαθὰ πάντα αὔξει in keiner Beziehung steht. Wenn es gälte, in dem überlieferten Texte eine passende Stelle für diesen Satz zu finden, so könnte man ihn am ersten nach § 96 einschieben. Aber auch da ergiebt sich kein ganz befriedigender Zusammenhang. Die Worte ἐπεὶ τῶν γε μὴ εὐνοούντων πολλάκις ἡ ἐρημία κρείττων würden nur wiederholen was dort steht in dem Satze: ἔτι δὲ λυπηρότερον, εἰ δεήσειε κοινωνεῖν τοῖς μὴ ἀγαπῶσιν. Auch wenn wir den Satz aus § 101 als Ersatzstück an die Stelle jenes Schlufssatzes von § 96 treten lassen, schliefst sich § 97 nicht ungezwungen an. Es ist daher von jeder Umstellung Abstand zu nehmen. Der Satz ist ein Analogon jener Bruchstücke der Königsreden, die wir in or. 62 zusammengestellt finden.

Dasselbe gilt von § 103. Die zweite Hälfte desselben von ὁ γὰρ τοιοῦτος an hatte schon Reiske als fremdartigen Zusatz erkannt. Man mufs aber weiter gehen und den ganzen Paragraphen streichen. Er stellt ein in sich zusammenhängendes Enthymem dar, das nicht in eine Verherrlichung der Freundschaft, sondern nur in eine Glücklichpreisung des guten Königs hineinpafst. Die Worte πῶς ὁ τοιοῦτος οὐ τελέως εὐδαίμων zeigen, was hier der Redner beweisen will; ψέγειν δὲ οὐδεὶς δυνάμενος geht auf die sittliche Reinheit des idealen Königs, von der in diesem Zusammenhang nicht die Rede ist und nicht die Rede sein konnte. Der ganze Abschnitt, in dem wir uns hier befinden, verherrlicht die Freundschaft als das höchste der Lebensgüter, um dadurch zu beweisen, dafs der ideale König sie höher schätzen wird, als alle anderen Besitztümer. Sein Inhalt, auf die einfachste logische Form gebracht, ist der Schlufs: weil nur Freundschaft glücklich macht, wird der König sich Freunde zu machen streben. Dagegen lautet der Schlufs in § 103 so: da der ideale König die besten zu Freunden und nur die schlechtesten zu Feinden hat, da viele ihn loben und keiner ihn tadeln

kann, ist er vollkommen glücklich. Wir können in diesem Falle nicht zweifeln, warum der zu einer andern Rede Dios gehörige Satz gerade an dieser Stelle beigeschrieben wurde. In den dem Einschiebsel vorausgehenden Worten wird der für den allerelendesten Mann erklärt, der *πλείστους τοὺς ἐφηδομένους* und *οὐδένα τὸν συνηδόμενον* hat. Dabei fiel einem aufmerksamen Leser die ähnliche Stelle einer andern Königsrede ein, wo der Mann für vollkommen glücklich erklärt wird, der *πολλοὺς τοὺς συνηδομένους, οὐδένα δὲ ἐφηδόμενον ἔχει.* In dem begründenden Zusatz *καὶ διὰ τὸ εὐτυχεῖν ἐφ' ἅπασι* u. s. w. zeigt sich am deutlichsten, dafs diese Stelle in ganz anderem Zusammenhange stand. Ich habe also in meiner Ausgabe hier mit Unrecht von einem Interpolator gesprochen. Der die Stelle zuerst am Rande beischrieb, hatte gewifs nicht die Absicht, sie dem Text der dritten Rede einzuverleiben.

Der schon von Emperius athetirte Satz in § 118 *ὥστε ὁ μὲν Πέρσης ἕνα τινὰ ἔσχεν ὀφθαλμὸν βασιλέως λεγόμενον, καὶ τοῦτον οὐ σπουδαῖον ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἐκ τῶν ἐπιτυχόντων, ἀγνοῶν ὅτι τοῦ ἀγαθοῦ βασιλέως οἱ φίλοι πάντες εἰσὶν ὀφθαλμοί* ist anderer Art. Mit den ihn umgebenden Textpartieen ist er so völlig ohne auch nur scheinbaren Zusammenhang, dafs ich mir den Beweis sparen kann. Dem Gedanken nach gehört er zu dem Abschnitt § 104—107. Diesem kann er an keiner Stelle eingeschaltet werden, auch nicht nach *θεᾶσθαι* § 105. Denn hier eingeschaltet würde er die rhetorische Wirkung der drei concinn gebauten Glieder (Augen, Ohren, Zunge) aufheben, die nur bei unmittelbarer Aufeinanderfolge ins Ohr fällt. Eher ginge es an, ihn an den Schlufs dieses Abschnittes hinter § 107 zu rücken. Aber der Umstand, dafs in § 107 nicht nur vom Sehen, sondern auch vom Hören, Handeln, Ratschlagen die Rede ist, macht auch diese Umstellung wenig wahrscheinlich. Es kommt hinzu, dafs in dem ganzen Preis der Freundschaft § 91—110 nirgends ausdrücklich von dem guten König die Rede ist. Es scheint daher, dafs § 118 nicht zu der in § 104—107 erhaltenen, sondern zu einer formell abweichenden Fassung dieses *τόπος* gehörte. Man kann sich leicht eine kürzere Fassung desselben vorstellen, in der die Freunde nur mit den Augen, nicht auch mit Ohren und Zunge in Verbindung gebracht wurden. Einen solchen Abschnitt würde § 118 passend abschliefsen. Unter dieser Voraussetzung könnte man die Stellung des Satzes nach Analogie des oben über § 85 gesagten erklären.

Durch unsere Ergebnisse inbetreff des Überlieferungszustandes der dritten Rede wird auch ihre ästhetische Beurteilung beeinflufst. Der

Eindruck des Mafs- und Formlosen, den sie in der überlieferten Gestalt hervorruft, beruht wenigstens zum Teil auf der durch Vereinigung abweichender Redactionen bewirkten Erweiterung. Die Proportionen der Teile unter einander und zum Ganzen sind dadurch verschoben. Es ist eine ganz unmögliche Composition herausgekommen, die von Dios wohlbekannter Weise absticht. Aber auch hiervon abgesehen steht die Rede nicht auf der Höhe der drei andern Königsreden, geschweige denn der eigentlichen Meisterwerke Dios, der Olympica, der Alexandrina, der tarsischen Reden. Jeder einzelne Teil der dritten Rede leidet an Überladung: der Preis der Eudämonie Trajans im Prooemium, der Abschnitt *περὶ κολακείας*, der *περὶ φιλοπονίας*, der *περὶ φιλίας*. Charakteristisch für die Schwülstigkeit des Stils sind namentlich die vielgliedrigen Reihen in Inhalt und Form paralleler Sätze oder Satzglieder, eine Manier, die auch sonst von Dio verwendet, hier aber ins Extrem getrieben wird. Z. B. in der Periode, die § 4 und 5 füllt, sind zunächst von *ᾧ γὰρ ἐξὸν* drei Infinitive abhängig: *ἁπάντων μὲν ἀπολαύειν τῶν ἡδέων, μηδενὸς δὲ πειρᾶσθαι τῶν ἐπιπόνων, ῥαθυμοῦντα δὲ ὡς οἷόν τε βιοτεύειν* und der gleich darauf folgende Temporalsatz (*ὅταν ᾖ* etc.) hat gar sieben Prädicate, von denen jedes mit seinem Zubehör ungefähr eine Druckzeile füllt und deren Parallelismus durch Gleichheit der Wortstellung und Gliederung stark ins Ohr fällt:

νομιμώτερος μὲν δικαστὴς — τῶν κατὰ κλῆρον δικαζόντων
ἐπιεικέστερος δὲ βασιλεὺς — τῶν ὑπευθύνων ἐν ταῖς πόλεσι ἀρχόντων
δικαιότερος δὲ στρατηγὸς — τῶν ἑπομένων στρατιωτῶν
φιλοπονώτερος δὲ ἐν ἅπασι τοῖς ἔργοις — τῶν ὑπ᾽ ἀνάγκης πονούντων
ἔλαττον δὲ βουλόμενος τρυφᾶν — τῶν μηδεμιᾶς εὐπορούντων τρυφῆς
εὐνούστερος δὲ τοῖς ὑπηκόοις — τῶν φιλοτέκνων πατέρων
φοβερώτερος δὲ τοῖς πολεμίοις — τῶν ἀνικήτων καὶ ἀμάχων θεῶν.

Auch in den folgenden Paragraphen wird dasselbe Kunstmittel immer wieder bis zum Überdrufs angewandt. So finden wir § 10, 11, um anderes zu übergehen, eine Reihe von fünf directen Fragen, die alle mit dem Pronomen *τίς* beginnen und überhaupt in Wortstellung und Gliederung möglichst parallel gebaut sind. Auch in den übrigen Teilen der Rede wird besonders häufig der Parallelismus der Kola durch Anaphora hervorgehoben; z. B. in dem Abschnitt *περὶ φιλοπονίας*

§ 56 ἥκιστα μὲν κυβερνήτης ἀχθεσθείη τοῖς ἐν θαλάττῃ πόνοις
ἥκιστα δὲ γεωργός τοῖς περὶ γεωργίαν ἔργοις
ἥκιστα δὲ κυνηγέτης οἷς δεῖ θηρῶντα κάμνειν
Καίτοι σφόδρα μὲν ἐπίπονον γεωργία, σφόδρα δὲ κυνηγεσία.

§ 64 τῷ κυβερνήτῃ δὲ ἀνάγκη μὲν ὁρᾶν πρὸς τὸ πέλαγος
ἀνάγκη δὲ ἀποβλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν
ἀνάγκη δὲ προσκοπεῖν τὴν γῆν.

§ 66 τῶν μὲν στρατιωτῶν ἕκαστος αὑτῷ μόνῳ ἐπιμελεῖται καὶ
ὅπλων καὶ τροφῆς
μόνης δὲ φροντίζει τῆς
ὑγιείας τῆς ἑαυτοῦ
μόνης δέ τῆς σωτηρίας.

§ 67 τῷ στρατηγῷ δὲ ἔργον ἐστὶν ἅπαντας μὲν ὡπλίσθαι καλῶς
ἅπαντας δὲ εὐπορεῖν σκέπης.

§ 68 ἡ ψυχὴ δὲ ὑπὲρ ἐκείνου πάσας μὲν φροντίδας φροντίζει
πάσας δὲ ἐπινοίας σκύλλει.

§ 69 καὶ πολλὰ πάσχει ῥυομένη μὲν ἐκ νόσων τὸ σῶμα
ῥυομένη δὲ ἐκ πολέμων
ῥυομένη δὲ ἐκ χειμῶνος
ῥυομένη δὲ ἐκ θαλάσσης.

§ 70 καὶ ἄπειροι μὲν ὡς τὸ πολὺ χειμώνων διατελοῦσιν
ἄπειροι δὲ πολέμων
ἄπειροι δὲ κινδύνων.

§ 71 τοῖς δὲ ἀνδράσι προσήκει μὲν στρατεύεσθαι
προσήκει δὲ ναυτιλίας.

§ 74 αὔξοντα δὲ καὶ τρέφοντα πάντα μὲν τὰ ζῶα
πάντα δὲ τὰ φυτά.

§ 75 οὐδὲν κωλύει πάντα μὲν οὐρανόν
πᾶσαν δὲ γῆν
πᾶσαν δὲ θάλατταν οἴχεσθαι
πάντα δὲ τοῦτον — τὸν κόσμον — ἀκοσμίαν
φανῆναι.

§ 77 δεῖται μὲν ἀλέας ἡ γῆ ὥστε γεννῆσαι τὰ φυόμενα
καὶ ὥστε αὐξῆσαι
καὶ ὥστε ἐπιτελέσαι
δεῖται δὲ τὰ ζῷα καὶ σωτηρίας ἕνεκα τῶν σωμάτων
καὶ ἡδονῆς τῆς κατὰ φύσιν
δεόμεθα δὲ πάντων μάλιστα ἡμεῖς — — —

θέρος ἐποίησεν — ἵνα πάντα μὲν φύσῃ
πάντα δὲ θρέψῃ
πάντα δὲ τελειώσῃ.

§ 78 *δεῖται μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ ψύχους τὰ σώματα συνίστασθαι*
δεῖται δὲ πυκνώσεως τὰ φυτά
δεῖται δὲ ὄμβρων ἡ γῆ.

Ich habe die ganze Reihe der Beispiele ausgeschrieben, weil so am besten veranschaulicht wird, mit welcher Häufigkeit diese mifsbräuchliche Verwendung der Anaphora auf kurzem Raume wiederkehrt. Sie ist hier so häufig, dafs sie dem ganzen Stil das Gepräge giebt. Der Redner benutzt sie, um bei dürftigem Gedankeninhalt den Eindruck der Fülle und des Reichtums und zugleich eine Klangwirkung hervorzurufen, die der des Reims in der modernen Poesie vergleichbar ist. Vielgliedrige Reihen paralleler Kola erwecken in dem Hörer das Gefühl, als ob der Redner aus dem Vollen schöpfte und die Gedanken mit verschwenderischer Hand ausstreute. Sie sind geeignet dem Hörer zu imponiren, der sich dem Eindruck des Augenblicks hingiebt, während der Leser, der zu zergliedernder Kritik Zeit findet, bald bemerken wird, dafs dieser Reichtum nur Schein ist, und auf einer hohlen und verwerflichen Manier beruht, einfache Gedanken zu prächtigen, volltönenden Perioden anzuschwellen. Mit Mafs angewandt und auf die Höhepunkte der Darstellung beschränkt, wo das lebhaft erregte Gefühl des Redners einen begeisterten Ton rechtfertigt, ist dieser Stil allenfalls zu entschuldigen. Durch so grofse Strecken, wie in der dritten Rede, fortgesetzt — denn auch die Verherrlichung der *φιλία* ist mit demselben Gewürz überreichlich gewürzt — wirkt er abstofsend. Der fromme Prediger hat hier die vielgeschmähten Sophisten an hohlem Wortpomp überboten und eine durchaus sophistische Sprache geredet. Nicht allein die äufsere Form, sondern auch die Gedankenfolge der Rede ist von dem Streben nach Amplification beherrscht. Der Satz *ὅτι τὸ ἄρχειν οὐδαμῶς ῥᾴθυμον ἀλλ' ἐπίπονον* wird durch fünf Beispiele belegt und jedes einzelne dieser Beispiele mit rhetorischer Breite ausgeführt. Um den unvergleichlichen Wert der Freundschaft darzuthun, vergleicht sie der Redner mit zahllosen anderen Werten, um immer wieder zu dem Ergebnis zu kommen, dafs ihr der Vorzug gebührt. In beiden Fällen ist er von dem Vorwurf der Überladung nicht freizusprechen. Dazu kommt endlich noch die Spitzfindigkeit der Enthymeme, besonders in den Abschnitten *περὶ κολακείας* und *περὶ φιλίας*, die an Erzeugnisse der sophistischen Periode wie die Rhodiaca erinnert. Alle diese Eigen-

tümlichkeiten zusammengenommen machen die dritte Rede zu dem unerfreulichsten Werk der dionischen Schriftensammlung, das ich geradezu seines Verfassers unwürdig nennen möchte. Natürlich begegnen uns dieselben stilistischen Mittel auch in andern Reden, aber nirgends überwuchern sie so das ganze Werk und nirgends entarten sie wie hier zu leerem Wortgeklingel. In der ersten Rede vom Königtum, die überhaupt der dritten, wie wir gesehen haben, inhaltlich nahe steht, finden sich in § 17. 31. 34—35 ähnliche Anhäufungen rhetorischer Fragen, wie in der dritten Rede, desgleichen am Schlufs von or. 41 (*πρὸς Ἀπαμεῖς περὶ ὁμονοίας*), und noch stärkeren Gebrauch macht von dieser Form der Declamation or. 39 (*ἐν Νικαίᾳ πεπαυμένης τῆς στάσεως*). An der letztgenannten Stelle hat man auch schon den Eindruck des Überladenen. Aber da mag es Dio zur Entschuldigung gereichen, dafs er krank und daher zu einer gröfseren rednerischen Leistung unfähig war. Durch Wärme des Gefühls will er ersetzen, was ihm durch seinen Gesundheitszustand an echter rednerischer Kraft abgeht. Auch macht der Abschnitt der 39. Rede mehr den Eindruck eines aus aufrichtigem Wohlmeinen und warmer Empfindung quellenden Ergusses. Er hat Beziehung zu einer actuellen Wirklichkeit, die eine Aufwallung des Gefühls rechtfertigen kann, während in der dritten Rede kein Anlafs zu solcher Erhitzung vorliegt, sondern alles blofse Epideixis ist. Durchaus verschieden ist der epideiktische Stil der dritten Rede von dem der zweiten und vierten und überhaupt von allen Reden der spätesten Epoche: der Olympica, dem Euboicus, der Alexandrina, den tarsischen Reden. In allen diesen Reden wahrt Dio die Rolle des Lehrers und Philosophen. Die Rhetorik, deren er sich bedient, ist des philosophischen Inhalts nicht unwürdig. In der dritten Rede scheint er in den Stil seiner sophistischen Jugendreden zurückzufallen, von denen Synesius sagt (Vol. II p. 317 meiner Ausg.): *ἐν ἐκείναις μὲν γὰρ ὑπτιάζει καὶ ὡραΐζεται, καθάπερ ὁ ταὼς περιαθρῶν αὑτὸν καὶ οἷον γανύμενος ἐπὶ ταῖς ἀγλαΐαις τοῦ λόγου, ἅτε πρὸς ἓν τοῦτο ὁρῶν καὶ τέλος τὴν εὐφωνίαν τιθέμενος — κἂν γὰρ ἀποπροσποιῆται, πάνυ τοῦ θεάτρου γίγνεται.*

Diese Stilverschiedenheit der dritten Königsrede von der zweiten und vierten, die zeitlich gewifs nicht weit von ihr abliegen, ist sehr merkwürdig. Man würde annehmen, dafs Dio, als er zu einer epideiktischen Wirksamkeit grofsen Stils zurückgekehrt war, erst allmählich den hierfür angemessenen Stil sich ausbildete und würde die dritte Rede als eine mifslungene Studie ansehen, wenn nicht der Überlieferungszustand

gerade sie als ein häufig wiederholtes Paradestück erwiese und wenn nicht die Priorität der Borysthenitica sicher, die der vierten Königsrede wahrscheinlich wäre. Auch ist der Stil der Bruchstücke in or. 62, soweit sie umfänglich genug sind, um ein Urteil zu gestatten, ganz derselbe, sodafs die Existenz mehrerer Königsreden dieser Gattung feststeht.

Es ist unsere nächste Aufgabe, die bisher nur hypothetisch angenommene Zuweisung des Euboicus, der Alexandrina, der tarsischen Reden an die letzte Epoche von Dios Leben näher zu begründen. Es wird dabei die Beobachtung der in den einzelnen Reden enthaltenen dürftigen Zeitindicien, wie in unseren früheren chronologischen Untersuchungen, ergänzt werden müssen durch den Nachweis der inhaltlichen und stilistischen Zusammengehörigkeit dieser Reden unter sich und mit der Olympica. Denn für diese ist nachgewiesen, dafs sie dem Jahre 105 angehört.

Deutliche Zeichen ihrer Entstehungszeit enthält die alexandrinische Rede in den mehrfachen Anspielungen auf den regierenden Kaiser, die nur auf Trajan gedeutet werden können: § 60 *ἢ βούλεσθε, ἐπειδὴ τοῖς βασιλεῦσι τοὺς δήμους κἀγὼ παρέβαλον, Νέρωνι φαίνεσθαι τὴν αὐτὴν ἔχοντες νόσον; ἀλλ' οὐδ' ἐκεῖνον ὤνησεν ἡ λίαν ἐμπειρία περὶ τοῦτο καὶ σπουδή. καὶ πόσῳ κρεῖττον μιμεῖσθαι τὸν νῦν ἄρχοντα παιδείᾳ καὶ λόγῳ προσέχοντα;* Die Gegenüberstellung Neros beweist, dafs mit dem *νῦν ἄρχων* der regierende römische Kaiser gemeint ist. Ihn stellt Dio den Alexandrinern als Muster vor. Da er schon an einer früheren Stelle der Rede, auf die das Citat in § 60 zurückweist, die guten Demoi mit Königen, die schlechten mit Tyrannen verglichen hat (§ 25 ff.), so liegt in unserer Stelle die Anerkennung, dafs der jetzt regierende Kaiser *βασιλεύς* nicht nur im gewöhnlichen, sondern auch im dionischen Sinne ist. Als solchen hatte Dio in den Reden „vom Königtum“ Trajan gefeiert. Schon die Art, wie in § 25 ff. die *βασιλεῖς* und die *τύραννοι* charakterisirt werden, beweist streng genommen, dafs unsere Rede nach den Königsreden gehalten ist. Denn die Ausdrücke enthalten Reminiscenzen an jene. Erst als er unter Trajan Fürsprecher der aufgeklärten Monarchie wurde, hat Dio den Gegensatz von *βασιλεία* und *τυραννίς* in dieser Form ausgebildet und zu einem Hauptmotiv seiner Reden gemacht. Ohne besonderen Nachweis können wir, auf Grund früher gewonnener Ergebnisse behaupten, dafs die Rede nicht vor der Verbannung entstanden sein, also mit dem guten Herrscher nicht Vespasian oder Titus gemeint sein kann. Denn nach § 22 trägt der Redner der Alexandrina das *τριβώνιον* und

rechnet sich zu den Philosophen. Da Domitian natürlich ausgeschlossen ist, bleiben nur Nerva und Trajan. Aber auch in die Regierung Nervas kann die Rede nicht fallen, da während dieser Dio in Prusa weilte und durch Krankheit selbst an der dringend notwendigen Gesandtschaftsreise nach Rom gehindert wurde. Es ist also unmöglich die Reise nach Alexandreia in diese Zeit zu verlegen. Auf Trajan weist auch die Charakteristik des Kaisers in § 60: *παιδείᾳ καὶ λόγῳ προσέχοντα.* Dieses Compliment, das auf den ersten Blick für den litterarischen Dingen fernstehenden Trajan wenig zutreffend scheint, ist eine Quittung Dios für die ihm, dem Philosophen, erwiesene Auszeichnung und Aufmerksamkeit. Denn *παιδεία* steht hier im Sinne ethischer Bildung, wie oft bei Dio (z. B. or. 4 § 29 ff., or. 1 § 61), und *λόγος* ist der *φιλόσοφος λόγος*. Durch die ganze Rede geht ja der Vorwurf hindurch, dafs die Alexandriner für Augenlust und Ohrenlust empfänglich sind, nicht aber für die Ermahnungen des Philosophen. In dieser Hinsicht wird ihnen Trajan als Muster vorgehalten. Vespasian ist, aufser allem übrigen, auch dadurch ausgeschlossen, dafs er bei den Alexandrinern besonders unbeliebt war (Suet. Vesp. 19), während der „jetzt regierende Kaiser", wie namentlich die zweite Stelle in § 95 beweist, sich durch besondere Gnadenbeweise bei den Alexandrinern beliebt gemacht hatte: *πρὸς τοῦ Διὸς οὐχ ὁρᾶτε ὅσην ὁ αὐτοκράτωρ ὑμῶν πεποίηται τῆς πόλεως ἐπιμέλειαν; οὐκοῦν χρὴ καὶ ὑμᾶς ἀντιφιλοτιμεῖσθαι καὶ τὴν πατρίδα κρείττω ποιεῖν, μὰ Δί' οὐ κρήναις οὐδὲ προπυλαίοις· ⟨εἰς⟩ ταῦτα μὲν γὰρ οὐ δύνασθε ὑμεῖς ἀναλίσκειν οὐδ' ἂν ὑπερβάλοισθέ ποτε οἶμαι τὴν ἐκείνου μεγαλοψυχίαν· ἀλλ' εὐταξίᾳ, κόσμῳ, τῷ δεικνύειν ὑμᾶς αὐτοὺς σώφρονας καὶ βεβαίους· οὕτως γὰρ ἂν οὔτ' ἐπὶ τοῖς γεγονόσι μετανοήσειε καὶ πλείονα ὑμᾶς ἀγαθὰ ἐργάσεται. καὶ ἴσως ἂν αὐτῷ καὶ τῆς ἐνθάδε ἀφίξεως παράσχοιτε πόθον· οὐ γὰρ οὕτως τὸ κάλλος τῶν οἰκοδομημάτων προσάγειν αὐτὸν δύναται· πάντα γὰρ κρείττω καὶ πολυτελέστερα ἔχει τῶν ὅπου δήποτε· ἀλλ' ὅταν ἀκούσῃ τοὺς ὑποδεξομένους αὐτὸν εὐνοίας καὶ πίστεως ἀξίους καὶ τῶν πεμπομένων ἕκαστος καὶ διοικούντων ὑμᾶς προτιμήσῃ.* Was unter der gleich anfangs erwähnten *ἐπιμέλεια* zu verstehen ist, lehrt das Folgende. Es handelt sich um einen kürzlich der Stadt zuteil gewordenen greifbaren Beweis der kaiserlichen Fürsorge, der nur in der Bewilligung eines bedeutenden Zuschusses für städtische Zwecke aus dem kaiserlichen Aerar bestanden haben kann. Dafs dieser Zuschufs für Bewässerungsanlagen und andere Bauten (*προπύλαια*) gewährt wurde, scheint aus der Bemerkung hervorzugehen, die Alexandriner sollten ihre

φιλοτιμία lieber auf einem andern Gebiete bethätigen, da sie auf diesem die grofsartige Freigebigkeit des Kaisers doch nicht überbieten könnten. Wenn die Alexandriner sich künftig als loyale, ordnungsliebende Unterthanen beweisen, so wird der Kaiser nicht bereuen, was er für sie gethan hat, und noch mehr für sie thun. Ja, vielleicht wird er sogar zu einem Besuch in Alexandreia sich entschliefsen.

Dio setzt also voraus, dafs den Alexandrinern ein kaiserlicher Besuch sehr erwünscht sein würde, und giebt ihnen an, was sie thun können, um diesen Wunsch der Erfüllung näher zu bringen. Nur sehr selten haben sich die römischen Kaiser entschlossen, Alexandreia zu besuchen. Unsere Stelle lehrt, wie ich glaube, dafs Trajan den Gedanken eines Besuchs in Alexandreia in Erwägung gezogen hat. Schwerlich würde Dio den Besuch des Kaisers auch nur in dieser bedingten Form angekündigt haben, wenn er nicht dazu autorisirt gewesen wäre. Als eine wenn nicht officielle, so doch officiöse Ankündigung mufsten die Worte jedem erscheinen, dem das Verhältnis Dios zu Trajan bekannt war. Überhaupt macht der ganze Abschnitt den Eindruck einer officiösen Kundgebung. Dio hätte einerseits gar keine Veranlassung gehabt, den Kaiser ins Spiel zu ziehen und das Interesse der kaiserlichen Regierung zu vertreten, und andererseits hätten solche Äufserungen, wie die in Rede stehenden, keinen Eindruck auf die Zuhörer gemacht, wenn nicht schon damals Dio als Vertrauter des Kaisers gegolten hätte. Durch sein Verhältnis zum Kaiser fühlte sich Dio moralisch verpflichtet, mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu Gunsten der Reichsregierung zu wirken, und dafs dieses Verhältnis bekannt war, gab seinen Worten Gewicht und veranlafste den zuchtlosen alexandrinischen Demos, die Strafpredigt geduldiger, als es sonst seine Art war, anzuhören. — Um diese Seite der alexandrinischen Rede ganz zu würdigen, mufs man die andere Stelle mit heranziehen, die sich zu der eben besprochenen verhält wie zum Zuckerbrot die Peitsche. In § 71. 72 erinnert Dio die Alexandriner an einen kürzlich stattgehabten Strafsentumult, der mit Blutvergiefsen geendet hatte (*ἕως ἐγεύσασθε πολέμου καὶ τὸ δεινὸν ἄχρι πείρας προῆλθεν*). Er deutet an, dafs solche schwere und verhängnisvolle Ausschreitungen mit den scheinbar harmlosen in Theater und Cirkus, die das Thema der Rede bilden, nicht ohne Zusammenhang sind. Er giebt seiner Predigt Nachdruck, indem er auf die unangenehmen Folgen hinweist, die erst kürzlich die Zuchtlosigkeit des Pöbels der Stadt eingetragen hatte. Trotz der besten Absicht, den Aufruhr friedlich und ohne Blutvergiefsen zu beenden, hatte der Commandant

der römischen Truppen schliefslich doch nicht umhin gekonnt, auf die bethörte wehrlose Menge einhauen zu lassen; und die Folgen dieser Ereignisse dauerten noch fort. Um der Wiederkehr ähnlicher Vorgänge vorzubeugen, hatte der Präfect umfassende Vorsichtsmafsregeln getroffen: *ἐπιμελεστέρας χρῆναι φυλακῆς ᾠήθησαν ἢ πρότερον.* Man kann dies wohl nur in dem Sinne verstehen, dafs die römische Legion, die ihr Standquartier sonst in der Nähe von Alexandreia aufserhalb der Stadt hatte, ganz oder teilweise in die Stadt selbst verlegt wurde. Für diese Auffassung spricht namentlich auch § 51. Wenn es da heifst: Gott hat euch Zuchtmeister gesetzt, die verständiger sind, als ihr: *μεθ' ὧν καὶ θεωρεῖτε καὶ τἄλλα ἄμεινον πράττετε,* so beweisen diese Worte zweifellos die Anwesenheit eines römischen Detachements im Theater. Denn nur die Römer, nicht etwa städtische Polizeitruppen konnten in dieser Weise der Gesamtheit des alexandrinischen Volkes als Zuchtmeister und Vertreter gesunder Vernunft gegenübergestellt werden. — Also auch hier giebt sich der Volkserzieher Dio als Helfer und Förderer des Erziehungswerks der römischen Regierung, an deren Strafen er warnend erinnert, wie er an anderer Stelle ihre Fürsorge rühmt und ihre Belohnungen in Aussicht stellt. Es ist einleuchtend, dafs diese Seite der alexandrinischen Rede einen Schlufs auf die Entstehungszeit erlaubt. Erst nachdem der Redner zum Kaiser in nahe persönliche Beziehungen getreten war, wird seine Thätigkeit als Volkserzieher diese gouvernementale Richtung eingeschlagen haben, d. h. nach seinem zweiten römischen Aufenthalt, nach dem Jahre 105.

Nachdem die olympische und alexandrinische Rede als Werke der letzten Periode erwiesen sind, soll für die übrigen Städtereden einschliefslich des Euboicus zunächst die inhaltliche und stilistische Zusammengehörigkeit mit diesen Werken dargethan werden.

Gemeinsam ist der olympischen, alexandrinischen, ersten tarsischen und der Rede in Kelainai, die alle zur Gattung der *διαλέξεις* gehören, die ziemlich ausführliche, auf die Persönlichkeit des Redners und sein Verhältnis zum Publicum bezügliche Einleitung: Olympica § 1—20, Alexandrina § 1—29, Tarsica prior § 1—16, Celaenis habita § 1—10. Die zweite tarsische Rede, die einer andern Redegattung angehört, mufs hier vorläufig beiseite gelassen werden. Die genannten Einleitungen sind alle selbständige, eigene Themata behandelnde Reden, sogenannte *προλαλιαί*, wie sie uns aus der lukianischen Sammlung als sophistischem Brauch entsprechend geläufig sind. Aber während die lukianischen *προλαλιαί* streng einheitlich sind, ist für die dionischen Berührung einer

Mehrheit von Gegenständen charakteristisch. Ehe der Redner zu dem Hauptthema seines Vortrags gelangt, überläfst er sich anscheinend eine Zeit lang seiner subjectiven, durch keine Disposition geregelten Gedankenfolge. Dieses *πλανᾶσθαι ἐν τοῖς λόγοις* (Olymp. § 16) wird von Dio mehrfach als bezeichnendes Merkmal seiner philosophischen Dialexeis hervorgehoben und der straffen Disposition schulgerechter rhetorischer Leistungen gegenübergestellt. Es ist nicht auf die *προλαλιαί* beschränkt, wenn es auch in ihnen am häufigsten sich findet. Am ausführlichsten spricht sich Dio im Euboicus über diese Eigentümlichkeit seines Redestils aus. In § 102 rechtfertigt er seine ausführliche Bekämpfung einiger Dichterstellen. Kleanthes hatte über dieselben Stellen in demselben Sinne gehandelt: *οὐ μήν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς διὰ μακρῶν, ἅτε οὐ παραχρῆμα* (so habe ich geschrieben statt des überlieferten *πρὸς τὸ χρῆμα*) *κατὰ πολλὴν ἐξουσίαν διεξιών, ἀλλ' ἐν βίβλοις γράφων*. Die schriftstellerische Darstellung ist also nach Dios Auffassung an die Gesetze der Symmetrie gebunden. Sie will ein Ganzes bieten. Daher mufs sie die richtigen Proportionen der Teile unter sich und zum Ganzen einhalten. Die von ihm gepflegte Gattung popularphilosophischer Vorträge ist in dieser Hinsicht ganz frei und ungebunden. In § 124 ff. kommt der Redner noch einmal auf diesen didaktischen Gesichtspunkt zurück. Sein eigentliches Thema im Euboicus ist die Frage nach der Bedeutung von Armut und Reichtum für die Gestaltung eines menschenwürdigen Daseins. Die hiermit zusammenhängende Untersuchung über die einzelnen Erwerbszweige hat er ausführlicher behandelt, als es das Hauptthema erforderte. Er rechtfertigt seine Abschweifung (*ἐκτροπαὶ τοῦ λόγου*) damit, dafs diese Untersuchung auch an sich nützlich und belehrend sei: *εἰ δὲ πολλὰ τῶν εἰρημένων καθόλου χρήσιμά ἐστι πρὸς πολιτείαν καὶ τὴν τοῦ προσήκοντος αἵρεσιν, ταύτῃ καὶ δικαιότερον συγγνώμην ἔχειν τοῦ μήκους τῶν λόγων, ὅτι οὐ μάτην ἄλλως οὐδὲ περὶ ἄχρηστα π λ α ν ω μ έ ν ῳ πλείονες γεγόνασιν. — χρὴ οὖν τὰς ἐκτοπὰς τῶν λόγων, ἂν καὶ σφόδρα μακροὶ δοκῶσι, μὴ μέντοι περί γε φαύλων μηδὲ ἀναξίων μηδὲ οὐ προσηκόντων, μὴ δυσκόλως φέρειν, ὡς οὐκ αὐτὴν λιπόντος τὴν τῶν ὅλων ὑπόθεσιν τοῦ λέγοντος, ἕως ἂν περὶ τῶν ἀναγκαίων καὶ προσηκόντων φιλοσοφίᾳ διεξίῃ*. Und dann vergleicht er sein Verfahren mit dem eines Jägers, der, wenn er, der Spur eines Wildes folgend, unterwegs auf eine andere deutlichere Spur stöfst, zunächst dieser folgt, um, wenn er das später aufgespürte Wild erlegt hat, zu der ersten Spur zurückzukehren. Wenn Plato in der Politeia, um den Begriff der

Gerechtigkeit klar zu stellen, zu einer Darstellung der Staatsverfassungen abschweift und diesen Gegenstand mit der gröfsten Ausführlichkeit bis in alle Einzelheiten behandelt, so verdient er wegen dieser Abschweifung keinen Tadel, vorausgesetzt, dafs wirklich durch sie für die Lösung des anfänglichen Problems etwas gewonnen wird. — Auch in den Anfangsworten des Euboicus wird das Abschweifen vom Thema als Gepflogenheit des greisen Redners hingestellt: *ἴσως γὰρ οὐ μόνον πρεσβυτικὸν πολυλογία καὶ τὸ μηδένα διωθεῖσθαι ῥᾳδίως τῶν ἐμπιπτόντων λόγων, πρὸς δὲ τῷ πρεσβυτικῷ τυχὸν ἂν εἴη καὶ ἀλητικόν.* Während an der vorher besprochenen Stelle § 128 die berechtigten Abschweifungen auf *προσήκοντες λόγοι* beschränkt werden, d. h. auf solche Dinge, die mit dem Thema in einem inneren Zusammenhang stehen (eine Beschränkung, die freilich z. T. wieder aufgehoben wird durch die Worte: *ἕως ἂν περὶ προσηκόντων φιλοσοφίᾳ διεξίῃ*), fordert hier der Redner schlankweg Anerkennung seiner Gewohnheit, den *ἐμπίπτοντες λόγοι* zu folgen. Jene Stelle giebt eine ernstgemeinte Erklärung des Redners über sein didaktisches Verfahren, diese eine ironische Einkleidung desselben Gedankens. Nicht aus greisenhafter Geschwätzigkeit und Gewohnheit des Vagabundirens ist Dio unfähig, bei der Stange zu bleiben, sondern das *πλανᾶσθαι ἐν τοῖς λόγοις* ist die aus den Bedingungen seiner Lehrthätigkeit mit Notwendigkeit erwachsene, ihm und seinen Zuhörern angemessenste Form philosophischer Vorträge. In der Philosophie hängen alle einzelnen Lehren untereinander zusammen. Wenn der Lehrer, um diese Zusammenhänge darzulegen, nicht geradlinig in seiner Darstellung vorwärtsstrebt, sondern nach rechts und links vom geraden Wege abbiegend die angrenzenden Gedankengebiete berührt, so verfährt er nur, wie es sein Gegenstand erfordert. Der Zweck des popularphilosophischen Predigers ist ja in erster Linie nicht, eine einzelne Frage zu beantworten, einen einzelnen Lehrsatz zu beweisen, sondern auf die ganze Gesinnung der Hörer einzuwirken. Er wird praktisch mehr wirken, wenn er viele Fragen berührt, reiche, mannichfaltige Anregungen ausstreut. Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen. Nicht nur dem Gegenstand, sondern auch dem Publicum ist diese Behandlungsweise angemessen. Das Publicum solcher Vorträge ist sehr verschieden von der angemeldeten, Honorar zahlenden Zuhörerschaft eines schulmäfsigen Cursus. Es setzt sich hauptsächlich aus solchen Leuten zusammen, die zu einer systematischen Beschäftigung mit der Wissenschaft weder in ihrer Jugend Gelegenheit gefunden noch jetzt Mufse haben. An der Philosophie inter-

essirt sie weniger die theoretische als die praktische Seite. Wenn sie zwischen ihren Berufsgeschäften kurze Zeit erübrigen können, um einen Vortrag zu besuchen, so erwarten sie nicht eine erschöpfende, in strenger Beweisführung sich bewegende Behandlung der Probleme, die ihnen anstrengende Denkthätigkeit zumuten würde; sie wollen Belehrung in anmutiger Form. Auch soll der Gegenstand des Vortrags nicht zu speciell sein. Wenn der Vortragende eine Menge allgemein-interessanter Fragen streift, so ist ihnen mehr damit gedient, als wenn er eine gründlich und methodisch behandelt. — Es ist aber auch drittens das *πλανᾶσθαι ἐν τοῖς λόγοις* dem Redner selbst und der Art seiner Ausbildung höchst angemessen. Von jeher gewöhnt aus dem Stegreif zu reden, schöpft er frei aus seinem philosophischen Gedankenvorrat, was ihm der Augenblick zu erfordern scheint. Er verweilt bei einem Gegenstande, solange die Quelle in seinem Innern fliefst, und geht zu einem andern über, wenn ihn der spontane Verlauf seiner Vorstellungen dazu führt. Es ist klar, dafs das *πλανᾶσθαι ἐν λόγοις* die dem Stegreifredner angemessene Form ist. Was man an den Stegreifrednern vor allem bewunderte, war die *ἕξις*, die sie in ihrem Stoffgebiet sich angeeignet hatten. Die schwerste Probe der *ἕξις* ist das Reden über ein aus dem Publicum gestelltes Thema. Aber auch das *πλανᾶσθαι ἐν λόγοις* kann als Beweis der *ἕξις* gelten. Es setzt eine grofse Herrschaft über den bereitliegenden Gedankenstoff voraus. Für den Mangel eindringender Gründlichkeit wird der Hörer derartiger Reden durch ihre Frische und Unmittelbarkeit entschädigt, indem der Redner nur seinen spontanen Gedankenverlauf zu geben und alles aus der lebendigen Persönlichkeit zu quellen scheint. — Aufser den erwähnten Stellen des Euboicus ist besonders Olymp. § 38 zu beachten, wo Dio wieder eine Abschweifung, die er sich gestattet hat, mit den Worten entschuldigt: *ταῦτα μὲν οὖν ἐπεξῆλθεν ὁ λόγος καθ' αὑτὸν ἐκβάς· τυχὸν γὰρ οὐ ῥᾴδιον τὸν τοῦ φιλοσόφου νοῦν καὶ λόγον ἐπισχεῖν, ἔνθα ἂν ὁρμήσῃ, τοῦ ξυναντῶντος ἀεὶ φαινομένου ξυμφέροντος καὶ ἀναγκαίου τοῖς ἀκροωμένοις, οὐ μελετηθέντα πρὸς ὕδωρ καὶ δικανικὴν ἀνάγκην, ὥσπερ οὖν ἔφη τις, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς ἐξουσίας καὶ ἀδείας.* Es ist in diesen Worten erstens die der Philosophie eigentümliche innere Verknüpfung aller Gegenstände hervorgehoben, die es unmöglich macht, den Gedanken streng bei einem Gegenstande festzuhalten und ihm Halt zu gebieten, wenn er vom geraden Wege abbiegt, zweitens der Nutzen der Zuhörer, die bei den Abschweifungen doch immer nur nützliches und notwendiges zu hören bekommen, und drittens, dafs der Philosoph nicht an ein bestimmtes

Zeitmafs gebunden ist, also die Notwendigkeit, in gegebener Zeit einen bestimmten Gegenstand zu erledigen, dieser wichtigste Grund Abschweifungen zu meiden, für ihn nicht besteht. Die Folge des Abschweifens könnte sein, dafs die anfänglich aufgeworfene Frage garnicht beantwortet würde, weil keine Zeit mehr für sie bliebe. Aber auch das würde nichts schaden, da ja der Inhalt der Abschweifungen für den Hörer nicht minder nützlich war, als die Beantwortung der anfänglichen Frage. Eine andere Folge der Abschweifungen kann übermäfsige Ausdehnung des Vortrags sein, das *μῆκος τῶν λόγων*, das Dio im Euboicus mit gutem Grund entschuldigen zu müssen glaubt. Bedenkt man, dafs sowohl am Anfang als am Schlufs dieser Rede viel verloren gegangen ist, so wächst sie allerdings über das Durchschnittsmafs dionischer Reden weit hinaus. Vielleicht wurde in solchen Fällen der Vortrag auf zwei aufeinanderfolgende Tage verteilt, wie es Aristides für die Rede *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* vorschreibt. Bezeichnend für die Absicht, die dem *πλανᾶσθαι* zugrunde liegt, ist es auch, wenn sich Dio gegen den supponirten Vorwurf verteidigt, bisher (in der *προλαλιά*) den Zuhörern nichts Substantielles geboten zu haben, und die behandelten *κεφάλαια* aufzählt: Alexandr. § 33 *καίτοι τάχα φήσει τις ὡς πολλὰ λέγων οὐδὲν ὑμῖν συμβεβούλευκα οὐδὲ εἴρηκα σαφῶς, ἐφ᾽ ᾧ μάλιστα ἐπιτιμῶ· τοῦτο δὲ ἔργον εἶναι τοῦ διδάσκοντος. ἐγὼ δὲ καὶ νῦν μὲν ἡγοῦμαι πολλὰ καὶ χρήσιμα εἰρηκέναι τοῖς προσέχουσι καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ δήμου φύσεως καὶ περὶ τοῦ δεῖν ἀκούειν, κεἰ μὴ πείθεσθε, λόγων.* Das schnelle Vorübergleiten der einzelnen Motive ist zwar sehr unterhaltend, aber es erschwert die Übersicht und die Erinnerung an das Gebotene. Darum hält es Dio für nötig, seinen Hörern durch eine Recapitulation zum Bewufstsein zu bringen, wie viel Beherzigenswertes er ihnen schon in der Einleitung geboten hat.

Das *πλανᾶσθαι ἐν λόγοις* ist eine gemeinsame Eigentümlichkeit aller Reden, die wir zunächst für die letzte Periode in Anspruch nehmen, nicht nur der Olympica und der Alexandrina, sondern auch des Euboicus, der ersten tarsischen Rede, der Rede in Kelainai. Für den Euboicus braucht dies nicht mehr besonders erwiesen zu werden, da ja gerade in ihm die Theorie dieses Verfahrens entwickelt wird. Aber auch auf die erste tarsische Rede, die nach einem langen, sehr verschiedene Gegenstände berührenden Prooemium erst in der zweiten Hälfte zu ihrem eigentlichen Hauptthema gelangt, pafst der Ausdruck *πλανᾶσθαι ἐν λόγοις*. Der Redner entwickelt seinen Gegensatz nicht nur zu den Rhetoren, die *ἐγκώμια τῶν πόλεων* vortragen, sondern auch zu den

philosophischen Epideiktikern. Beiden stellt er den wahren Philosophen gegenüber, der wie der Arzt Heilung, nicht Unterhaltung seiner Zuhörer erstrebt. Er schildert sowohl die Gefahren als die hohe Würde dieses Berufs und verweilt auch bei der subjectiven Qualification des Philosophen; und nachdem dieser Teil beendet ist, der in die Erörterung der Frage, was die Hörer von ihm zu erwarten haben, eine Reihe an sich „nützlicher" Erörterungen hineingezogen hat, kommt er immer noch nicht auf das specielle Thema, sondern legt erst noch eine Besprechung des vergleichsweisen Wertes materieller und moralischer Güter ein. — Natürlich sind alle diese Momente kunstvoll zu einem einheitlichen Gedankengang verbunden; aber wer die Erklärungen Dios in der Olympica und im Euboicus über *πλανᾶσθαι* und *ἐκτροπαί* und die Recapitulation in der Alexandrina § 33 kennt, wird nicht zweifeln, dafs Dio auch hier stolz darauf war, eine ganze Reihe nützlicher *κεφάλαια* in natürlichem Gedankenflufs zu berühren. — Dasselbe Verfahren zeigt auch das Prooemium der Rede in Kelainai. Zugrunde gelegt ist wieder ein persönliches Thema; es soll bewiesen werden, dafs Dio nicht um Lob zu ernten, sondern gerade um falsches Lob von sich abzuwehren und den schädlichen Folgen unverdienten Ruhms zu entgehen, sich zum Auftreten entschlossen hat. In diesen Gedankengang ist erstens eine Declamation *περὶ τοῦ σχήματος* eingelegt, die sich mit der unter diesem Namen gehenden or. 72 berührt, und zweitens eine Auseinandersetzung über das Verhältnis des Sophisten zu seinem Publicum. Hauptthema der Rede ist hier die in der Alexandrina und der ersten tarsischen Rede nur gestreifte Frage nach dem Wert der äufseren Güter und der materiellen Cultur.

Aber nicht nur diese Eigentümlichkeit der Gedankenfolge und Aneinanderreihung der Motive haben Euboicus, erste tarsische Rede, Rede in Kelainai mit der Olympica und Alexandrina gemein, — was noch keine ausreichende Grundlage für chronologische Schlüsse bieten würde — sie zeigen auch in den Gedanken und Motiven selbst auffallende Übereinstimmungen.

Inhaltlich stimmen die vier Prooemien der Olympica, Alexandrina, Tarsica I und der Rede in Kelainai darin überein, dafs sie alle das Verhältnis des Redners zu seinem Publicum bezw. des Publicums zum Redner behandeln und diese Erörterungen benutzen, um allerhand belehrendes und beherzigenswertes einzuflechten. Aber die Alexandrina unterscheidet sich in der Auffassung dieses Verhältnisses von den drei übrigen Reden. In jenen setzt nämlich Dio voraus, dafs das Volk begierig ist, ihn zu hören, und mit grofsen Erwartungen seinem Vortrag entgegensieht.

Diese hohe Meinung, diese Erwartungen lehnt er ab. Er giebt sich das Ansehen, die Hörer abwehren zu wollen und nur halb widerwillig sich zum Reden herbeizulassen. In der Alexandrina hingegen verfolgt die Einleitung den Zweck, bei dem solche Darbietungen gering schätzenden Publicum dem Redner Gehör zu verschaffen und eine Empfänglichkeit für das mahnende Wort des Predigers erst zu erzeugen. Darum zielt hier alles darauf ab, eine hohe Meinung und Erwartung in den Hörern zu wecken. In den drei übrigen Prooemien ist das Motiv der Ablehnung der Erwartung in verschiedener Weise ausgestaltet. Die Einleitungen der Olympica und der Rede in Kelainai stimmen darin überein, dafs sich der Redner jede den Erwartungen der Hörer entsprechende Weisheit abspricht. Wir können diese Ausgestaltung des Motivs als *προσποίησις ἰδιωτισμοῦ* bezeichnen. In der ersten tarsischen Rede hingegen wird zwar die Erwartung der Hörer, durch Dios Vortrag Genufs und Unterhaltung zu finden, aufs entschiedenste abgelehnt; aber der Redner ist hier weit entfernt von der ironischen Bescheidenheit jener beiden andern Prooemien. Er tritt nicht als *ἰδιώτης*, sondern als *φιλόσοφος* auf und sucht den Hörern, wie in der Alexandrina, von der Nützlichkeit der beabsichtigten Strafpredigt im voraus die höchste Meinung zu erwecken. Die beiden auf der *προσποίησις ἰδιωτισμοῦ* beruhenden Prooemien unterscheiden sich wieder darin, dafs in der Rede in Kelainai Dio zu reden vorgiebt, um der Überschätzung seiner Person zu steuern, während in der Olympica eine Motivirung, warum er, obwohl *ἰδιώτης*, doch redet, nicht versucht, sondern einfach dem Drängen der Hörer nachgegeben wird: *εἰ δ' ὑμῖν δοκέει τόδε λωΐτερον καὶ ἄμεινον, δραστέον τοῦτο καὶ πειρατέον ὅπως ἂν ᾖ δυνατὸν ἡμῖν.* Allen vier Prooemien gemeinsam ist die Bezugnahme auf Dios Verhältnis zu den Sophisten einerseits, zu den übrigen Philosophen andererseits. Nur durch diese doppelte Vergleichung glaubt er den Hörern seine eigene Berufsauffassung verdeutlichen zu können. In der Olympica wird der Gegensatz der Philosophen und der Sophisten durch Eule und Pfau bildlich veranschaulicht. Auch in § 13 stellt sich Dio zu den Sophisten in Gegensatz. Wie die Eule selbst mit den Vögeln, die sich um sie scharen, nichts anzufangen weifs, dem Vogelsteller aber nützlich ist, der sie zum Vogelfang benutzt, so hat auch Dio keinen Nutzen von den Hörern, die sich um ihn scharen, da er die Lehrthätigkeit nicht als Gewinn bringendes Gewerbe treibt, wohl aber könnte ihn ein Sophist benutzen, um durch ihn die Schüler zu sammeln, und dann selbst auszubeuten. Es ist merkwürdig, setzt

Dio scherzend hinzu, dafs noch keiner von ihnen mich dazu engagirt hat. Hier steht Sophist in dem weiteren Sinne, der nicht nur die Rhetoren, sondern auch die falschen Philosophen mit umfafst. Wenn dagegen Dio in § 10 seinen Hörern verspricht, ihnen die wahrhaft weisen Männer zu zeigen und namhaft zu machen, denen sie folgen müssen, um glücklich zu werden, und denen sie ihre Söhne anvertrauen müssen, damit sie wahre Bildung erlangen, so ist dabei, wie der Schlufs von § 12 durch seine Erwähnung der *παλαιοὶ ἄνδρες* beweist, nicht an die alten Philosophen zu denken, sondern an diejenigen unter den zeitgenössischen Philosophen, welche Dio als ächte Lehrer anerkennt, dieselben von denen er in Kelainai § 10 sagt: *εἰσὶ γὰρ οἱ καλῶς καὶ συμφερόντως τὸ πρᾶγμα πράττοντες, οἷς ἔδει σπένδειν καὶ θυμιᾶν.* So veranschaulicht er das Verhältnis, in dem er als blofs protreptischer Lehrer zu den eigentlichen Systematikern steht. Wir werden dieses Verhältnis sogleich in der Alexandrina noch von einer andern Seite beleuchtet sehen. — Sehr deutlich zieht sich der Gegensatz Dios zu den rhetorischen Sophisten und zu den falschen Philosophen durch die Einleitung der Rede in Kelainai hindurch. Gleich anfangs stellt Dio der rednerischen *δεινότης* seine eigene schlichte Redeweise gegenüber, der Abschnitt *περὶ τοῦ κομᾶν* zielt auf die Unterscheidung der wahren von den falschen Philosophen ab, von den Sophisten und ihrem Verhältnis zum Publicum handelt § 8. — Die tarsische Rede hebt gleich damit an, dafs sich der Redner den sophistischen Rhetoren, den Verfassern von *ἐγκώμια τῶν πόλεων*, gegenüberstellt und der mit § 17 beginnende Abschnitt ist eine Invective gegen die herkömmlichen rhetorischen *ἐγκώμια τῶν πόλεων.* Dagegen geht § 4 ff. auf die philosophischen Collegen Dios, die über alle möglichen Fragen aus dem weiten Felde der Philosophie epideiktische Vorträge halten, aber die wichtigste Seite des philosophischen Berufs, die Arbeit an der moralischen Besserung der Hörer, vernachläfsigen. — In der Alexandrina endlich werden die sophistischen Rhetoren und ihre *ἐγκώμια τῶν πόλεων* in sehr ähnlicher Weise wie in der Tarsica lächerlich gemacht (§ 37 ff.) und in § 8—10 setzt sich Dio ausführlich mit seinen philosophischen Collegen auseinander. Um zu zeigen, dafs sie durch ihr Verhalten die sittliche Entartung des Volkes verschulden, geht er die verschiedenen Klassen durch, in die der Philosophenstand nicht nach seinem Schulbekenntnis, sondern nach seiner Lehrweise zerfällt.

1. *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως εἰς πλῆθος οὐκ ἴασιν οὐδὲ θέλουσι διακινδυνεύειν, ἀπεγνωκότες ἴσως τὸ βελτίους ἂν ποιῆσαι τοὺς πολλούς.*

Damit sind, wie ich früher bemerkt habe, Leute wie Cornutus gemeint, die ihre Wirksamkeit auf den engsten, durch Hausgenossenschaft (*συμβίωσις*) verbundenen Freundeskreis beschränkten.

2. *οἱ δ᾽ ἐν τοῖς καλουμένοις ἀκροατηρίοις φωνασκοῦσιν, ἐνσπόνδους λαβόντες ἀκροατὰς καὶ χειροήθεις ἑαυτοῖς.* Gemeint sind die eigentlichen Professoren, die ortsansässigen Lehrer, deren Weisheit nur den Studenten zugute kommt, die ihre Curse belegen und bezahlen.

Diese beiden ersten Klassen waren Dio dadurch überlegen, dafs sie einen zusammenhängenden systematischen Unterricht erteilten. Was er ihnen zum Vorwurf macht, ist dafs ihr Wirken, weil es sich auf zu enge Kreise beschränkt, für die Hebung der allgemeinen sittlichen Zustände fruchtlos bleibt. Es folgen zwei andere Klassen von Philosophen, die sich zwar mit ihren Vorträgen an die weitesten Kreise wenden, aber inhaltlich minderwertiges bieten, nämlich

3. die in Alexandreia sehr zahlreichen Kyniker, unwissende Menschen, die auf Strafsen und Plätzen das ungebildete Publicum um sich versammeln und durch die Unflätigkeit ihrer Witze wie durch die Trivialität ihrer Gesprächführung die Philosophie in Verruf bringen.

4. *τῶν δὲ εἰς ὑμᾶς παριόντων ὡς πεπαιδευμένων οἱ μὲν ἐπιδεικτικοὺς λόγους καὶ τούτους ἀμαθεῖς, οἱ δὲ ποιήματα συνθέντες ᾄδουσιν — οὗτοι δ᾽ εἰ μέν εἰσι ποιηταὶ καὶ ῥήτορες, οὐδὲν ἴσως δεινόν· εἰ δ᾽ ὡς φιλόσοφοι ταῦτα πράττουσι κέρδους ἕνεκεν καὶ δόξης τῆς ἑαυτῶν, οὐ τῆς ὑμετέρας ὠφελείας, τοῦτο δ᾽ ἤδη δεινόν.* Diese Leute sind zwar nicht *ἀπαίδευτοι*, wie die Mehrzahl der Kyniker, aber da sie sich mehr den eigenen Ruhm als den Nutzen der Hörer zum Ziel setzen, verdienen sie nicht, Philosophen genannt zu werden.

Es ist klar, dafs Dio für sich eine Mittelstellung zwischen diesen Gruppen in Anspruch nimmt. Mit der ersten und zweiten Klasse teilt er die gründliche philosophische Bildung und das aufrichtige Streben, den Hörern ächte, praktisch wertvolle Erkenntnis zu vermitteln, mit der dritten und vierten Klasse die Einwirkung auf die breite Masse des Volks. Erinnern wir uns der in den drei anderen Proömien enthaltenen Äufserungen Dios über seine philosophischen Collegen, so ergiebt sich, dafs hier alles zusammengefafst ist, was sich dort einzeln findet. Wegen der ersten und zweiten Klasse verweisen wir auf die Olympica. Ich habe vorhin den fundamentalen Unterschied zwischen den Prooemien der Alexandrina und der Olympica betont. Aus diesem Unterschied erklärt sich auch die scheinbar sehr verschiedene Behandlung der Systematiker und Schulphilosophen. In der Olympica bringt es die *προσποίησις*

ἰδιωτισμοῦ mit sich, dafs Dio seine missionirende Thätigkeit, durch die er jenen Schüler zuführt, als etwas ganz unerhebliches und neben der Lehrthätigkeit jener kaum in Betracht kommendes hinstellt; in der Alexandrina, wo Dio durch selbstbewufstes Auftreten dem Volk imponiren will, hebt er die Eingeschränktheit des schulmäfsigen Unterrichts und die Unentbehrlichkeit der protreptischen Predigt hervor. Die Äufserungen der Alexandrina über die Kyniker finden ihre Parallele in dem was die Rede in Kelainai über das kynische Costüm vorbringt. Die vierte Klasse endlich, jene Philosophen, die in Wahrheit *ἐπιδεικτικοὶ ῥήτορες* sind, begegnen uns wieder in der Einleitung der ersten tarsischen Rede § 4—6. Beidemal wird ihre Schwäche durch Vergleichung des philosophischen mit dem ärztlichen Beruf veranschaulicht.

Ich glaube durch diese vergleichende Betrachtung eine innere Zusammengehörigkeit dieser vier Reden erwiesen zu haben, die auch auf eine zeitliche Zusammengehörigkeit schliefsen läfst. Es kann sich dabei nur um die Alternative handeln, ob die Rede in Kelainai und die erste tarsische auch in die Exilszeit gehören können oder, wie ich meine, der Zeit nach 105 angehören. Für die letztere Annahme spricht, dafs alle vier Prooemien dieselben Grundmotive variieren. Erst nachdem Dio den epideiktischen Rhetoren in der Form seiner Vorträge wieder ähnlich geworden war, sah er sich veranlafst, seine Verschiedenheit von ihnen zu einem Hauptmotiv seiner Prooemien zu machen. Der Beweis läfst sich noch verstärken durch Vergleichung einzelner Stellen. Es liegt im Wesen der Stegreifrede, dafs sie mit gewissen zu wiederholter Verwendung geeigneten Motiven (*τόποι*) operirt, die der Redner stets in Bereitschaft hält. Je näher sich zwei Vorträge eines Stegreifredners der Zeit nach stehen, desto deutlicher mufs sich zeigen, dafs der in seiner Seele bereit liegende Motivenvorrat noch derselbe ist.

So deutet es gewifs auf zeitliche Nähe, wenn in der ersten tarsischen Rede gelegentlich das Motiv benutzt wird, das in der Rede in Kelainai als Hauptmotiv vollste Entfaltung findet.[1]) In der tarsischen Rede heifst es § 24: *εἰ γὰρ ταῦτα δύναται ποιεῖν ἀνθρώπους μακαρίους, ποταμὸς ἢ κρᾶσις ἀέρος ἢ τόπος γῆς ἢ καὶ θαλάττης λιμένες ἢ ναὸς ἢ τεῖχος, οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅσων λείπεσθε. Βυζαντίους ἐκείνους ἀκούετε παρ' αὐτὸν οἰκοῦντας τὸν Πόντον, μικρὸν ἔξω τοῦ στόματος, αὐτομάτων ἰχθύων αὐτοῖς ἐπὶ τὴν γῆν ἐκπιπτόντων ἐνίοτε· ἀλλ' ὅμως οὐδεὶς ἂν εἴποι διὰ τὸν ἰχθὺν εὐδαίμονας Βυ-*

1) Vgl. auch or. 79 *περὶ πλούτου*.

ζαντίους, εἰ μὴ καὶ τοὺς λάρους, οὐδὲ Αἰγυπτίους διὰ τὸν Νεῖλον οὐδὲ Βαβυλωνίους διὰ τὸ τεῖχος. Es mufs an dieser Stelle auffallen, dafs die hyperbolische Behauptung *οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅσων λείπεσθε* so unzureichend begründet wird. Nur ein Beispiel, das der Byzantier, wird ausgeführt, dann folgen noch zwei in abgekürzter Form. Es ist ja freilich selbstverständlich, dafs der Nil dem Kydnos und die babylonische Mauer der von Tarsos überlegen ist. Aber es bleibt doch ein Anstofs, dafs Dio bei dem zweiten und dritten Beispiel nicht mehr daran denkt, das Zurückstehen der Tarsenser hinter zahllosen anderen Städten zu beweisen. Dieser Anstofs schwindet, sobald man den entsprechenden Abschnitt der Rede in Kelainai § 17—25 vergleicht und die Stelle der Tarsica als eine kurz angedeutete Reminiscenz der dortigen Ausführung auffafst. Dort folgte auf die Schilderung des materiellen Wohlstandes von Kelainai eine durch die Verstümmelung der Rede gröfstenteils verloren gegangene Aufzählung von Völkerschaften und Städten, die es Kelainai an Reichtum zuvorthun. Unter den drei erhaltenen Beispielen findet sich auch das der Byzantier. Wie in der Tarsica wird hervorgehoben, dafs ihnen die Fische ohne Arbeit zufliegen. Hier war der *τόπος* so behandelt, dafs er zu voller Wirkung kam. Es ist daher anzunehmen, dafs die tarsische Rede nicht lange nach der Rede in Kelainai gehalten ist.

Zahlreiche Berührungen zeigt die *Tarsica prior*, namentlich in ihrer ersten Hälfte, mit der Alexandrina und z. T. auch der Olympica. In dem Nachweis der Nützlichkeit von Spott und Tadel für die Städte, in dem sich die tarsische mit der alexandrinischen Rede berührt, wird beidemal auf das Beispiel der Athener verwiesen, die sich von den Komikern Spott und Schelte gern gefallen liefsen: Tars. § 9 *Ἀθηναῖοι γὰρ εἰωθότες ἀκούειν κακῶς, καὶ νὴ Δία ἐπ' αὐτὸ τοῦτο συνιόντες εἰς τὸ θέατρον ὡς λοιδορηθησόμενοι, καὶ προτεθεικότες ἀγῶνα καὶ νίκην τοῖς ἄμεινον αὐτὸ πράττουσιν, οὐκ αὐτοὶ τοῦτο εὑρόντες, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ συμβουλεύσαντος, Ἀριστοφάνους μὲν ἤκουον καὶ Κρατίνου καὶ Πλάτωνος* etc. Alexandr. § 6: *ἐπεὶ καὶ τοὺς Ἀθηναίους — οὐ πάντως εὑρήσομεν ἁμαρτάνοντας· ἀλλὰ τοῦτό γε ἐκεῖνοι καὶ πάνυ καλῶς ἐποίουν, ὅτι τοῖς ποιηταῖς ἐπέτρεπον μὴ μόνον τοὺς κατ' ἄνδρα ἐλέγχειν, ἀλλὰ καὶ κοινῇ τὴν πόλιν εἴ τι μὴ καλῶς ἔπραττον* (folgen Komikercitate) *καὶ ταῦτα ἤκουον ἑορτάζοντες καὶ δημοκρατούμενοι — — ἐξὸν αὐτοῖς εἰ ἐβούλοντο μηδὲν ἀηδὲς ἀκούειν.*

Kurz vorher steht in der Tarsica § 6. 7 ein anderes Motiv, das in

der Alexandrina wiederkehrt. Die epideiktischen Philosophen, die nicht auf die ethische Besserung der Hörer abzielen, werden in § 6 mit Ärzten verglichen, die niemanden heilen, sondern nur Vorträge über ärztliche Kunst und Methode zur Ergötzung des Publicums halten, und dann fortgefahren: *ὁ δὲ ἀληθὴς ἰατρὸς οὐκ ἔστι τοιοῦτος οὐδὲ οὕτως διαλέγεται τοῖς ὄντως δεομένοις· πόθεν; ἀλλὰ προσέταξε τί δεῖ ποιεῖν, καὶ φαγεῖν βουλόμενον ἢ πιεῖν ἐκώλυσε, καὶ λαβὼν ἔτεμεν ἀφεστηκός τι τοῦ σώματος. ὥσπερ οὖν εἰ συνελθόντες οἱ κάμνοντες εἶτ' ἐπὶ τὸν ἰατρὸν ἐπεκώμαζον καὶ κωθωνίζεσθαι ἠξίουν, οὐκ ἂν αὐτοῖς κατ' ἐλπίδα τὸ πρᾶγμα ἀπήντησεν, ἀλλ' ἴσως ἠγανάκτουν πρὸς τὴν ὑποδοχήν, ταὐτό μοι πεπονθέναι δοκοῦσιν οἱ πολλοὶ ξυνιόντες ἐπὶ τὸν τοιοῦτον καὶ λέγειν κελεύοντες.* Hiermit vergleiche man Alexandr. § 10, wo es, ebenfalls nach einer Schilderung der philosophischen Epideiktiker heifst: *ὅμοιον γὰρ ὥσπερ εἴ τις ἰατρὸς ἐπὶ κάμνοντας ἀνθρώπους εἰσιὼν τῆς μὲν σωτηρίας αὐτῶν καὶ τῆς θεραπείας ἀμελήσειε, στεφάνους δὲ καὶ ἑταίρας καὶ μύρον αὐτοῖς εἰσφέροι.*

Die Vergleichung des Homer und des Archilochos in der Tarsica § 11. 12, die beweisen soll *ὅσῳ τὸ λοιδορεῖν τὴν ἀβελτερίαν τὴν ἑκάστου καὶ τὴν πονηρίαν φανερὰν ποιεῖν κρεῖττόν ἐστι τοῦ χαρίζεσθαι διὰ τῶν λόγων* ist ein Gegenstück zu der Vergleichung des Homer und des Phokylides in der Borysthenitica § 13. Dafs der Redner selbst an Phokylides denkt, wird in § 17—19 klar. Archilochos sagt: *οὐ φιλέω μέγαν στρατηγόν* u. s. w. Glaubt ihr, dafs er eine Stadt wegen *ποταμοί, βαλανεῖα, κρῆναι, στοαί* loben würde: *ἀλλ' ἔμοιγε δοκεῖ μᾶλλον ἂν τούτων προκρῖναι σμικράν τε καὶ ὀλίγην σωφρόνως οἰκουμένην κἂν ἐπὶ πέτρας.* Der in der Borysthenitica § 13 citirte Phokylidesspruch wird hier, ohne Nennung des Phokylides, als Gedanke des Archilochos erwiesen und dadurch zu Homer übergeleitet, der durch seine Verherrlichung des Odysseus, des Sohnes der Felseninsel Ithaka, dieselbe Ansicht kundgegeben habe. Nur durch die Einschwärzung des phokylideischen Gedankens wird eine Beziehung zwischen dem Archilochoscitat und der folgenden Betrachtung über Homer hergestellt. Diese merkwürdige Verwendung des Phokylidesspruches wird psychologisch dadurch erklärlich, dafs sich der früher in ähnlichem Zusammenhang verwertete Spruch unwillkürlich dem Bewufstsein des Redners aufdrängte und er doch den Phokylides hier nicht nennen durfte, um nicht die in § 11. 12 begonnene und hier weitergeführte Gegenüberstellung des Homer und Archilochos (*ὅν φημι τῷ Ἀπόλλωνι ἀρέσαι*)

zu stören. Natürlich ist das unwillkürliche Anklingen des Motivs zeitlich später als das ausdrückliche Citat. Ebenso haben wir vorhin das Verhältnis von Tarsica § 24 zu dem Hauptmotiv der Rede in Kelainai beurteilt. Ist aber die tarsische Rede später als die frühestens den bithynischen Jahren angehörige Borysthenitica, so gehört sie in die Zeit nach dem Jahre 105.

Mit der Alexandrina teilt die erste tarsische Rede die starke Betonung der Herbigkeit und Bitterkeit, die den Reden des wahren Philosophen eigen ist. Alexandr. § 18 *φιλοσόφου δὲ κακοῦ μὴ πικρὸν εἶναι.* In der Tarsica wird dieser Gedanke weiter ausgeführt und namentlich durch die aesopische Fabel von den Augen, die den Honig kosten wollten, illustrirt.

Ferner wird in beiden Reden der Widerstand des sittlich Kranken gegen die schmerzhafte Cur, die der Seelenarzt ihm auferlegt, und die Gleichgültigkeit des Philosophen gegen diesen Widerstand geschildert: Tarsica § 44 *ἐγὼ δὲ ὁρῶ καὶ τοὺς ἰατροὺς ἔσθ' ὅτε ἁπτομένους ὧν οὐκ ἂν ἤθελον, οὐχὶ τῶν καλλίστων τοῦ σώματος, καὶ πολλοὺς οἶδα τῶν θεραπευομένων ἀγανακτοῦντας, ὅταν ἅπτηται τοῦ πεπονθότος. ὁ δὲ πολλάκις ἀμύττει τοῦτο καὶ τέμνει βοῶντος.* Ein ähnliches Bild findet sich in der Alexandrina § 17 *συμβαίνει δὲ τοὺς κακίστους καὶ ἀτυχεστάτους ὡς πορρωτάτω φεύγειν ἀπὸ τοῦ λόγου καὶ μὴ ἐθέλειν ἀκούειν, μηδ' ἂν βιάζηταί τις, ὥσπερ οἶμαι καὶ τῶν ἑλκῶν τὰ δυσχερῆ λίαν οὐκ ἐᾷ προσάψασθαι, καὶ τοῦτο αὐτὸ σημεῖόν ἐστι τοῦ πάνυ πονήρως αὐτὰ ἔχειν.*

In beiden Reden setzt der Redner voraus, dafs den Hörern der Gegenstand seiner Ermahnungen geringfügig erscheinen wird, und beweist ausführlich seine weittragende Bedeutung. In beiden hebt er auch hervor, dafs es unmöglich gewesen sei, gleich alle Laster des Volkes zu besprechen; er habe zunächst einen Punkt auswählen müssen. Vgl. besonders Tarsica § 31 *τί οὖν ἁμαρτάνομεν ἡμεῖς; τὰ μὲν ἄλλα ἐῶ. γελοῖον γάρ, εἴ τις πρὸς τὸν ὅλως οὐκ ἐπιστάμενον κιθαρίζειν, ἔπειτα ὡς ἔτυχε κρούοντα, ἐπιχειροῖ λέγειν ὅ,τι ἥμαρτεν ἢ τίνα φθόγγον παρέβη. τοσοῦτον δὲ μόνον εἰπεῖν ἄξιον ὃ μηδεὶς ἂν ἀρνήσαιτο.* Alexandr. § 33 *τί οὖν; τάχα ἐρεῖ τις, τοῦτο μόνον ἁμαρτάνομεν, τὸ φαύλως θεωρεῖν, καὶ περὶ μόνου τούτου λέγεις ἡμῖν, ἄλλο δ' οὐδέν;* (*secuntur verba corrupta et interpolata*) *καὶ μὴν περί γε τῶν ἄλλων τὸ μὲν πάντα ἐπεξελθεῖν, καὶ ταῦτα ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ, καὶ τελέως ὑμᾶς ἀναγκάσαι καταγνῶναι τῆς κακίας καὶ τῶν ἁμαρτημάτων οὐ δυνατόν.*

οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν u. s. w. *αὐτὸ δὲ τοῦτο περὶ οὗ λέγειν ἠρξάμην, ὁρᾶτε ἡλίκον ἐστίν.*

Tarsica § 37 *καίτοι με οὐ λέληθεν ὅτι ἴσως τινὲς ληρεῖν με νομίζουσι τὰ τοιαῦτα ἐξετάζοντα καὶ μηδὲν εἶναι παρὰ τοῦτο* u. s. w. § 44 *τινὲς δὲ ἴσως καταγελῶσιν, εἰ περὶ μηδενὸς κρείττονος εὗρον εἰπεῖν.* § 56 *ἀλλ' ἀπελεύσεσθε ἀγανακτοῦντες καὶ λεληρηκέναι με φάσκοντες, εἰ τοσούτους λόγους μάτην διεθέμην καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν χρησίμων. μηδεμίαν γὰρ ἐκ τούτου βλάβην ἀπαντᾶν μηδὲ χεῖρον οἰκεῖσθαι τὴν πόλιν.* Diese Meinung wird widerlegt § 62 extr. et sq. durch den Gedanken, dafs das Laster immer im Fortschritt begriffen ist, also aus kleinen Anfängen grofse Übel entstehen: *ὁρᾶτε γὰρ οἷ πρόεισιν. γενείων τὸ πρῶτον εὑρέθη κουρά* u. s. w. Damit vergleiche man Alexandr. § 73. 74 *ἡ γὰρ τῶν τρόπων κουφότης καὶ τὸ ἀλόγιστον οὐκ ἐᾷ μένειν ἐπὶ τοῖς ἐλάττοσιν οὐδ' ἔχει μέτρον οὐδὲν ἡ ἄνοια τῶν ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ἐπὶ πᾶν ὁμοίως πρόεισι καὶ παντὸς ἅπτεται μετὰ τῆς ἴσης εὐχερείας. μὴ οὖν οἴεσθε περὶ μικρῶν εἶναι τὸν λόγον, ὅταν τις ὑμῖν διαλέγηται περὶ τῶν ἐν τοῖς θεάτροις θορύβων* e. q. s. Ganz ähnlich Euboicus § 138 ff.

In beiden Reden wird die Geschichte des Musikers Timotheos erzählt, dem als er nach Sparta kam, die Lakedaimonier die überflüssigen Saiten seiner Kithara durchschnitten. Tarsica § 57 *οὕτω σφόδρα τὰ ὦτα ἐφύλαττον καὶ τηλικαύτην ἡγοῦντο δύναμιν τὴν ἀκοὴν ἔχειν, ὥστε θηλύνειν τὴν διάνοιαν καὶ ἀδικεῖσθαι τὰ τῆς ἁρμονίας. τοιγαροῦν φασι Λακεδαιμονίους, ἐπειδὴ Τιμόθεος ἧκε παρ' αὐτοὺς λαμπρὸς ὢν ἤδη καὶ δυναστεύων ἐν τῇ μουσικῇ, τήν τε κιθάραν αὐτὸν ἀφελέσθαι καὶ τῶν χορδῶν τὰς περιττὰς ἐκτεμεῖν.* Alexandr. § 67 *ἐγὼ δ' ὑμῖν βούλομαι Λακεδαιμονίων ἔργον εἰπεῖν, ὡς ἐκεῖνοι προσηνέχθησαν ἀνδρὶ κιθαρῳδῷ θαυμαζομένῳ τότε ἐν τοῖς Ἕλλησιν. ὅτι γὰρ λίαν ἡδὺς ἐδόκει καὶ περιττὸς εἶναι, μὰ Δί' οὐκ ἐτίμησαν αὐτόν, ἀλλ' ἀφείλοντο τὴν κιθάραν καὶ τὰς χορδὰς ἐξέτεμον, ἀπιέναι προειπόντες ἐκ τῆς πόλεως. ἐκεῖνοι μὲν οὖν τὸ πρᾶγμα οὕτως ὑφεωρῶντο καὶ ἐφύλαττον τὰ ὦτα, ὡς ἂν μὴ διαφθαρῶσιν αἱ ἀκοαὶ μηδὲ τρυφερώτεραι γένωνται τοῦ δέοντος* u. s. w.

Ferner vergleiche man die Wendung Tarsica § 61 *ποῖος οὖν Ὅμηρος ἢ τίς Ἀρχίλοχος ἰσχύει τὰ κακὰ ταῦτα ἐξᾷσαι;* mit Alexandr. § 79 *ποῖος γὰρ Ὅμηρος ἢ τίς ἀνθρώπων δύναται τὰ συμβαίνοντα εἰπεῖν;*

Oder Tarsica § 29 *ὑμεῖς δέ, ἂν μὲν ἐκ τύχης ὁ ποταμὸς μεταβάλῃ καὶ ῥυῇ θολερώτερος, ἄχθεσθε καὶ πρὸς τοὺς πρῶτον ἐπιδημήσαντας αἰτίαν λέγετε· τὸν δὲ τρόπον τῆς πόλεως μεταβάλλοντα*

ὁρῶντες καὶ χείρω γιγνόμενον καὶ τεταραγμένον ἀεὶ μᾶλλον οὐ φροντίζετε. ἀλλὰ ὕδωρ μὲν οὐ μόνον πίνειν βούλεσθε καθαρόν, ἀλλὰ καὶ ὁρᾶν· ἦθος δὲ καθαρὸν καὶ μέτριον οὐ ζητεῖτε. Alexandr. § 46 *νυνὶ δὲ τὸ μὲν τῶν ἡνιόχων τινὰ ἐκπεσεῖν ἐκ τοῦ δίφρου δεινὸν ἡγεῖσθε καὶ συμφορὰν πασῶν μεγίστην· αὐτοὶ δὲ ἐκπίπτοντες ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ προσήκοντος καὶ τῆς ἀξίας τῆς ἑαυτῶν οὐ φροντίζετε. κἂν μὲν ὑμῖν ὁ κιθαρῳδὸς ἐκμελῶς ᾄδῃ καὶ παρὰ τὸν τόνον, συνίετε. αὐτοὶ δὲ παντελῶς ἔξω τῆς ἁρμονίας τῆς κατὰ φύσιν γιγνόμενοι καὶ σφόδρα ἀμούσως ἔχοντες οὐ διαφέρεσθε.* Die Übereinstimmung der beiden Stellen erstreckt sich nicht nur auf die rhetorische Figur, sondern auch auf den Gedanken.

Beide Reden suchen dem Volke durch Hinweis auf seine Götter und auf seine berühmten Männer Scham einzuflöfsen: Tarsica § 47. 48 (Herakles, Perseus, Athenodoros), Alexandr. § 13 (*Ἄπιδος φῆμαι* in Memphis), § 95 (Alexandros).

Beide Reden verweisen auf den schlechten Ruf, den sich die Stadt durch ihre Laster bei Nachbarn und Fremden zuzieht: Tarsica § 49 *πρότερον μὲν οὖν ἐπ' εὐταξίᾳ καὶ σωφροσύνῃ διαβόητος ἦν ὑμῶν ἡ πόλις καὶ τοιούτους ἀνέφερεν ἄνδρας· νῦν δὲ ἐγὼ δέδοικα μὴ τὴν ἐναντίαν λάβῃ τάξιν, ὥστε μετὰ τῶνδε καὶ τῶνδε ὀνομάζεσθαι.* § 51 *εἶτ' ἄχθεσθε τοῖς Αἰγεῦσι καὶ τοῖς Ἀδανεῦσιν, ὅταν ὑμᾶς λοιδορῶσιν* etc. § 55 *εἶτα ἐπ' ἀνθρώπου μὲν ὁ πταρμὸς ἐξήλεγξε τὸν τρόπον — — πόλιν δὲ οὐκ ἂν ἕν τι τοιοῦτον διαβάλοι καὶ δόξης ἀναπλήσειε πονηρᾶς.* Sehr ausführlich wird dasselbe Thema in der Alexandrina § 39 ff. abgehandelt: *καὶ νῦν εἶπον τὰ περὶ τῆς πόλεως, δεῖξαι βουλόμενος ὑμῖν ὡς ὅ,τι ἂν ἀσχημονῆτε οὐ κρύφα γίγνεται τοῦτο οὐδ' ἐν ὀλίγοις, ἀλλ' ἐν ἅπασιν ἀνθρώποις* u. s. w.

In beiden Reden wird auch im Zusammenhange hiermit der Begriff des *δημόσιον ὄνειδος* entwickelt, indem gezeigt wird, wie durch private Fehltritte des einzelnen, wenn sie sich verbreiten und zur Regel werden, die ganze Stadt in Verruf kommt. Tarsica § 34 *οὐδὲ γὰρ μέτριόν ἐστι τὸ γιγνόμενον οὐδὲ σπανίως συμβαῖνον, ἀλλ' ἀεὶ καὶ πανταχοῦ τῆς πόλεως* § 36 *τὴν δὲ πόλιν τί φήσουσιν, ἐν ᾗ πανταχοῦ σχεδὸν εἷς ἐπικρατεῖ φθόγγος* § 37 *εἴ τις αὐτῶν παραγένοιτο εἰς πόλιν, ἐν ᾗ πάντες ὅ,τι ἂν δεικνύωσι τῷ μέσῳ δακτύλῳ δεικνύουσι — ποίαν τινὰ ἡγήσονται τὴν πόλιν ταύτην;* § 38 *ταῦτ' ἐστὶ τὰ καθ' ὑμῶν ἀφορμὴν δεδωκότα βλασφημίας, ὥστε δημοσίᾳ κατὰ τῆς πόλεως ἔχειν ὅ,τι λέγωσι τοὺς ἀπεχθῶς ὑμῖν διακειμένους;* Derselbe Gedanke durchzieht die folgenden Paragraphen. Damit

vergleiche man Alexandr. § 91 ff. *καίτοι δεινὰ μέν που καὶ ἐφ' ἑκάστων τὰ τοιαῦτα, τῷ παντὶ δὲ αἴσχιω δημοσίᾳ φαινόμενα* und das Folgende bis zum Ende von § 93, besonders den Satz § 92: *ποία γὰρ πόλις ἐστὶ τῶν μὴ σφόδρα ἐρήμων καὶ μικρῶν, ἐν ᾗ μὴ καθ' ἡμέραν τις πυρέττει πάντως· ἀλλὰ Καυνίους μόνον παρείληφε κἀκείνων ἐστὶ τὸ ὄνειδος, ὅτι πάντες αὐτὸ πάσχουσιν.*

Die Vergleichung der beiden Reden liefse sich durch vertiefte Betrachtung noch viel weiter treiben, aber ich will mich begnügen, zum Schlufs nur noch zwei besonders charakteristische Details hervorzuheben. Tarsica § 28 heifst es: *μὴ γὰρ οἴεσθε τοὺς κριοὺς μηδὲ τὰς ἑλεπόλεις καὶ τὰς ἄλλας μηχανὰς οὕτως ἀνατρέπειν ὡς τρυφήν, εἴτε ἄνδρα βούλεταί τις πεπτωκότα ἰδεῖν εἴτε πόλιν.* Ganz ähnlich Alexandr. § 89 *μὴ γὰρ τοῦτο μόνον ἡγεῖσθε ἅλωσιν εἶναι πόλεως, ἂν τινες τὸ τεῖχος καταβαλόντες ἀποσφάττωσι τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὰς γυναῖκας ἀπάγωσιν καὶ τὰς οἰκίας κατακάωσιν· — — παρ' οἷς δ' ἂν ᾖ πάντων ἀμέλεια τῶν καλῶν, ἑνὸς δὲ πράγματος ἀγεννοῦς ἔρως — τοῦτ' ἔστιν αἰσχρὰ πόλεως καὶ ἐπονείδιστος ἅλωσις. καὶ γὰρ ἀνθρώπους ἑαλωκέναι φαμὲν οὐχ ὑπὸ λῃστῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑταίρας καὶ γαστρὸς καὶ ἄλλης τινός φαύλης ἐπιθυμίας.* Während an dieser Stelle der in der Tarsica nur mit wenigen Worten angedeutete *τόπος* in der Alexandrina weiter ausgesponnen wird, findet das umgekehrte Verhältnis statt bezüglich der Sätze, an die sich in der Alexandrina der eben citirte Abschnitt anschliefst. § 88 *οὐδὲ ἡ τῶν Τρώων πόλις εὐδαίμων, ὅτι πονηρῶν καὶ ἀκολάστων ὑπῆρξε πολιτῶν. καίτοι μεγάλη τε καὶ ἔνδοξος ἦν· ἀλλ' ὅμως ὁ τῆς Ἰθάκης πολίτης ἐπόρθησεν αὐτήν, τῆς μικρᾶς καὶ ἀδόξου σφόδρα οὖσαν εὐρύχωρον.* Tars. § 19 *οὐχ ὁ μὲν Ὀδυσσεὺς νησιώτης ἦν οὐδὲ τῶν συμμέτρων νήσων· πόθεν; οὐδὲ τῶν ἐγκάρπων, ἀλλ' ἣν μόνον ἐπαινέσαι θέλων αἰγίβοτον εἴρηκεν. ἀλλ' ὅμως φησὶ τῇ τούτου βουλῇ τε καὶ γνώμῃ καὶ τὴν Τροίαν αἱρεθῆναι, τηλικαύτην πόλιν.* Es wird nun zunächst ausführlich und schwungvoll Troias Reichtum und Glanz geschildert und dann fortgefahren: *ἀλλ' ὅμως, ἐπειδὴ τρυφὴ καὶ ὕβρις εἰσῆλθεν αὐτοὺς καὶ παιδείας καὶ σωφροσύνης οὐδὲν ᾤοντο δεῖσθαι, πολὺ πάντων ἀτυχέστατοι γεγόνασιν.* Alle vorher aufgezählten Herrlichkeiten haben ihnen nichts genützt, *ἀλλ' ὑπ' ἀνδρὸς ἐξ οὕτω λυπρᾶς καὶ ἀδόξου πόλεως ἀπώλοντο, καὶ ἴσχυσεν ὁ τῆς Ἰθάκης πολίτης περιγενέσθαι τῶν ἐκ τοῦ Ἰλίου πάντων* u. s. w. Der Gedanke, dafs Odysseus, der Bürger einer unberühmten Stadt, das reiche und mächtige Troia durch seine Klugheit zu

Fall gebracht hat, kehrt in beiden Reden wieder, aber in der Alexandrina ist er mit dem oben citirten Abschnitt über *ἅλωσις πόλεως* im ethischen Sinne verbunden, während er in der Tarsica einen Bestandteil der ausführlichen Abhandlung über die Geringwertigkeit der materiellen Güter bildet, der § 17—30 umfafst.

Dieser Gedankengang, in den das Odysseusmotiv in der Tarsica hineingestellt ist, hat ebenfalls in der Alexandrina seine Parallele, aber an anderer Stelle und ohne Verwendung des Odysseusmotivs. Die Geringwertigkeit günstiger Lage, grofsen Handelsverkehrs, schöner Gebäude und überhaupt aller materiellen Güter für den Staat wird in der Alexandrina § 36 — 38 behandelt. Auf eine Schilderung der günstigen Lage und des Reichtums von Alexandreia, die in der Schilderung von Kelainai or. 35 § 13—17 ihre nächste Parallele hat, folgt der Beweis, dafs das Lob der Örtlichkeit nicht ein Lob des Volkes ist § 37: *ἴσως οὖν χαίρετε ἀκούοντες, καὶ νομίζετε ἐπαινεῖσθαι ταῦτα ἐμοῦ λέγοντος, ὥσπερ ὑπὸ τῶν ἄλλων τῶν ἀεὶ θωπευόντων ὑμᾶς· ἐγὼ δὲ ἐπῄνεσα ὕδωρ καὶ γῆν καὶ λιμένας καὶ τόπους καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ὑμᾶς.* Menschen lobt nur der, der ihnen sittliche Tugenden nachzurühmen weifs. *ἀναγωγαὶ δὲ καὶ κατάρσεις νεῶν καὶ πλήθους ὑπερβολὴ καὶ ὠνίων καὶ ἀνθρώπων πανηγύρεως καὶ λιμένος καὶ ἀγορᾶς ἐστιν ἐγκώμιον, οὐ πόλεως· οὐδέ γε ἂν ὕδωρ ἐπαινῇ τις, ἀνθρώπων ἔπαινος οὗτός ἐστιν, ἀλλὰ φρεάτων· οὐδ' ἂν περὶ εὐκρασίας λέγῃ τις, τοὺς ἀνθρώπους εἶναί φησιν ἀγαθούς, ἀλλὰ τὴν χώραν· οὐδ' ἂν περὶ ἰχθύων, τὴν πόλιν ἐπαινεῖ· πόθεν; ἀλλὰ θάλατταν ἢ λίμνην ἢ ποταμόν. ὑμεῖς δὲ ἂν ἐγκωμιάζῃ τις τὸν Νεῖλον, ἐπαίρεσθε, ὥσπερ αὐτοὶ ῥέοντες ἀπὸ Αἰθιοπίας. σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄλλων οἱ πλείους ἐπὶ τοῖς τοιούτοις χαίρουσι καὶ μακαρίους ἑαυτοὺς κρίνουσιν, ἂν οἰκῶσι καθ' Ὅμηρον νῆσον δενδρήεσσαν ἢ βαθεῖάν τινα ἤπειρον ἢ πρὸς ὄρεσι σκιεροῖς ἢ πηγαῖς διαυγέσιν* u. s. w. Die in diesem Abschnitt der Alexandrina enthaltenen Gedanken klingen in der Tarsica schon gleich anfangs an § 2 *ἔτι δὲ οἶμαι περί τε χώρας καὶ τῶν ὀρῶν τῶν κατ' αὐτὴν καὶ τοῦδε τοῦ Κύδνου, ὡς δεξιώτατος ἁπάντων ποταμῶν καὶ κάλλιστος, οἵ τε ἀπ' αὐτοῦ πίνοντες ἀφνειοὶ καὶ μακάριοι καθ' Ὅμηρον* und bilden das Grundmotiv von § 17—30, das am klarsten ausgesprochen wird § 28: *οὐ ποταμός ἐστιν οὐδὲ πεδίον οὐδὲ λιμὴν ὁ ποιῶν εὐδαίμονα πόλιν οὐδὲ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ οἰκοδομημάτων οὐδὲ θησαυροὶ θεῶν — — ἀλλὰ σωφροσύνη καὶ νοῦς ἐστι τὰ σῴζοντα. ταῦτα ποιεῖ τοὺς χρωμένους μακαρίους, ταῦτα τοῖς θεοῖς προσφιλεῖς* u. s. w. An die Äufserung

in der Alexandrina, die Alexandriner seien stolz auf ihren Nil, *ὥσπερ αὐτοὶ ῥέοντες ἀπὸ Αἰθιοπίας* erinnert speciell die Erwähnung des Nils Tarsica § 23.

Die soeben aufgezählten Berührungen zwischen der *Tarsica prior* und der *Alexandrina* bieten nicht jede einzeln genommen, wohl aber in ihrer Gesamtheit eine genügende Grundlage für den chronologischen Schlufs, den ich auf sie baue. Jede der beiden Reden hat ihr besonderes, von dem der anderen durchaus verschiedenes Thema. Um so mehr darf die häufige Benutzung derselben *τόποι* als Beweis betrachtet werden, dafs sie derselben Entwicklungsperiode des Redners angehören. Wir sehen Dio in beiden Reden aus demselben Vorrat bereitliegender Motive schöpfen und für zwei verschiedene Gemälde denselben landschaftlichen Hintergrund und dieselben technischen Mittel benutzen. Wenn eine derartige Betrachtung auch nicht den stringenten Beweis für die Datirung, wie etwa Anspielungen auf datirbare geschichtliche Verhältnisse, erbringen kann, so ergiebt sie doch einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für die Behauptung, dafs auch die erste tarsische Rede der Zeit nach 105 angehört. In dieselbe Zeit dürfen wir auch die Rede in Kelainai setzen.

Was nun weiter den Euboicus betrifft, so läfst sich ebenfalls leicht seine Zugehörigkeit zu dieser Periode erweisen. Von dem *πλανᾶσθαι ἐν λόγοις*, das diese Rede mit den eben besprochenen teilt, ist schon die Rede gewesen. Vor allem ist zu beachten, dafs sich Dio hier als *πρεσβύτης* bezeichnet, was auf ein höheres Alter schliefsen läfst als die in der Olympica gebrauchten Ausdrücke: § 15 *τῇ τε ἡλικίᾳ παρηκμακότος ἤδη* und § 20 *τὴν δὲ ἡλικίαν προήκων*. Die Worte, mit denen die Geschwätzigkeit des Greises und des *ἀλήτης* motivirt werden: *αἴτιον δέ, ὅτι πολλὰ τυχὸν ἀμφότεροι πεπόνθασιν, ὧν οὐκ ἀηδῶς μέμνηνται* lehren, dafs seine Leidenszeit, die Zeit des Exils, weit hinter ihm liegt und ihm nur noch eine Quelle angenehmer Erinnerungen ist. Das Abenteuer, das er in dem berühmten *διήγημα* erzählt, gehört natürlich, mag es nun frei erfunden sein oder eine wahre Begebenheit zugrunde liegen, in die Zeit der Verbannung, ein Seitenstück zu dem der ersten Königsrede. Das zeigt die Art, wie er reist (*μετά τινων ἁλιέων ἔξω τῆς θερινῆς ὥρας ἐν μικρῷ παντελῶς ἀκατίῳ*) und noch mehr § 8 *οὐ γὰρ ἐπιβουλευθῆναί ποτε ἔδεισα, οὐδὲν ἔχων ἢ φαῦλον ἱμάτιον* samt der folgenden Betrachtung über die *πενία*. Es ist nirgends gesagt, ja sogar mit der Schilderung des Schiffbruchs unvereinbar, dafs etwa Dio nur durch den Schiffbruch alle Habe bis auf den Rock, den

er am Leibe trug, eingebüfst hatte und dadurch in augenblickliche Armut geraten war. Diese πενία ist vielmehr der normale und dauernde Zustand während der φυγή. Daher hat er auch die Erfahrung, dafs Armut ein χρῆμα ἱερὸν καὶ ἄσυλον ist, in dieser Zeit oft gemacht. Der Zusammenhang lehrt, dafs mit der ἄλη συνεχής nur das unstäte Leben der Verbannung gemeint sein kann. Es darf uns also nicht irre führen, dafs Dio auch seine späteren Fahrten als Wanderprediger gelegentlich ἀλᾶσθαι und sich selbst in unserer Rede mit Bezug auf die Gegenwart ἀλήτης nennt. Später wird mit diesen Ausdrücken gespielt: hier stehen die Worte ἐν ἄλῃ συνεχεῖ im buchstäblichen Sinne. Wie könnte sonst die Armut als selbstverständliches Zubehör der ἄλη hingestellt werden? Nicht allein die andern Fälle, wo Dio die geschilderte Erfahrung machte (πολλάκις μὲν δὴ καὶ ἄλλοτε ἐπειράσθην), sondern auch der jetzt in Rede stehende (ἀτὰρ οὖν δὴ καὶ τότε) wird durch das ἅτε mit der Verbannung in causale Verbindung gebracht. Dio erzählt viele Jahre später, lange nach seiner Restitution, ein angebliches Erlebnis aus seiner Verbannungszeit. Denn während dieser hat er nicht das Alter eines πρεσβύτης erreicht. — Auch der Inhalt der Rede spricht für späte Entstehung. Auf eine Berührung mit Gedanken der ersten tarsischen und der alexandrinischen Rede habe ich schon hingewiesen: § 137 ὡς οὔποτε φιλεῖ τὰ μοχθηρὰ μένειν ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, ἀλλ' ἀεὶ κινεῖται καὶ πρόεισιν ἐπὶ τὸ ἀσελγέστερον, μηδενὸς ἀναγκαίου μέτρου τυγχάνοντα. Ferner ist das ganze Werk von dem für die letzte Periode bezeichnenden politisch-socialen Interesse erfüllt. Der Ratgeber der Städte ist es, der hier das Wort führt. In der Schilderung der Volksversammlung glaubt man seine bithynischen Erfahrungen wieder zu erkennen. Die Vorschläge, die in dieser Versammlung von dem ῥήτωρ ἐπιεικής gemacht werden, um das brachliegende Gemeindeland wieder in Cultur zu setzen, das städtische Proletariat zu vermindern und durch Hebung der Landwirtschaft Kraft und Wohlstand der ganzen Bevölkerung zu fördern, berühren eine Frage der Volkswirtschaft, die auch für Italien gerade damals actuelle Bedeutung hatte. Über solche Gegenstände wird sich Dio mit dem Kaiser unterhalten haben. Der Abschnitt über die Bordelle § 133 ff. enthält eine beredte Aufforderung an die Herrscher und Gesetzgeber, zum Wohle der allgemeinen Sittlichkeit des Volkes diese Institute wenn nicht aufzuheben, so doch so viel als möglich einzuschränken. Auch hier wird also eine wichtige Seite der socialen Frage behandelt. Man sieht, dass der Blick des Ethikers nicht mehr auf das Leben des Einzelnen, son-

dern auf das grofse Ganze und auf die sittlichen Zustände der Massen gerichtet ist. Diese Richtung darf als besondere Eigentümlichkeit der letzten Periode gelten. In der Verfolgung der geschlechtlichen Laster berührt sich der Euboicus mit der ersten tarsischen Rede, wie er andererseits mit der zweiten in der Fürsorge für das Wohl der Armen zusammentrifft. Die Feindseligkeit gegen Schauspieler, Mimen, Tänzer, die im Euboicus § 119 ff. zum Ausdruck kommt, hat naheliegende Parallelen in der zweiten Rede vom Königtum und in der Alexandrina. Aus derselben sittlichen Grundanschauung geht es hervor, wenn or. 2 (*περὶ βασιλείας*) § 56 der Herrscher, in der Alexandrina der Demos von Alexandreia vor den *μῖμοι*, *ὀρχησταί* und *ἀκράτου γέλωτος ποιηταί* gewarnt werden und wenn im Euboicus den Armen untersagt wird, durch einen dieser Berufe ihren Lebensunterhalt zu erwerben. — Es ist ferner klar, wie ich schon an anderer Stelle bemerkt habe, dafs der ganze Vortrag für ein grofsstädtisches Publicum bestimmt ist. Wenn sich auch erst mit § 104 die Darstellung ausdrücklich den städtischen Armen zuwendet, so ist doch unverkennbar auch der erste Teil für Städter bestimmt. Denn gegen die Unnatürlichkeit der städtischen Cultur richtet auch er seine Spitze. Es liegt ihm der Gedanke zugrunde, dafs die Schwierigkeit, ohne Capitalbesitz ein menschenwürdiges Dasein zu führen, auf dem Lande weniger grofs ist, als in der Stadt. Der Bauernstand ist es, den Dio in erster Linie verherrlicht. Nur weil es unmöglich ist, die Besitzlosen aus den Städten alle aufs Land zurückzuleiten und zu Bauern zu machen, sieht er sich genötigt, auch den städtischen Armen die Wege zu einem menschenwürdigen Dasein zu weisen. Zweifellos ist auch die Verherrlichung des Bauernstandes für Städter bestimmt. Wir können sogar einen Schritt weiter gehen und behaupten, dass es eine Grofsstadt, ja höchst wahrscheinlich Rom selbst ist, für das dieser Vortrag ursprünglich bestimmt war. Obgleich nämlich der Redner keinen Ort nennt und seine Betrachtungen ganz allgemein hält, ist doch klar, dafs er von § 141 an römische Verhältnisse im Auge hat. Nach Dios Darstellung durchläuft die geschlechtliche Zuchtlosigkeit vier aufeinanderfolgende Stadien. Ausgehend von dem Verkehr mit Weibern, die ausserhalb der ehrbaren bürgerlichen Gesellschaft stehen, schreitet sie fort zu den Ehefrauen, sodafs der Ehebruch von der öffentlichen Meinung als eine alltägliche und selbstverständliche Erscheinung geduldet wird. Auf der dritten Stufe ihrer Entwickelung wagt sie sich an Mädchen bürgerlichen Standes, sodafs der Glaube an die Jungfräulichkeit der Bräute erschüttert wird, um endlich auf der vierten Stufe in der wider-

natürlichen Knabenliebe zu gipfeln. Um seine Behauptung zu rechtfertigen, dafs die gesetzliche Zulassung der Bordelle nicht, wie manche behaupten, auf die sittlichen Zustände innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft heilsam wirkt, sondern im Gegenteil Ehebruch, Jungfrauen- und Knabenschändung als weitere Folgen nach sich zieht, beruft sich Dio auf die Erfahrungsthatsache, dafs in den Städten, wo der Ehebruch allgemein als etwas selbstverständliches und erträgliches geduldet wird, auch die Keuschheit der Jungfrauen und Knaben nicht mehr sicher ist (§ 141 *παρ' οἷς γὰρ καὶ τὰ τῶν μοιχειῶν μεγαλοπρεπέστερόν πως παραπέμπεται* u. s. w. § 146 *ἐν ἐκείνῃ τῇ πόλει* u. s. w.). Diese ganze Schilderung ist unverkennbar auf römische Zustände zugeschnitten. Der Singular § 146 *ἐν ἐκείνῃ τῇ πόλει* zeigt, dafs Dio an eine bestimmte Stadt denkt, und dafs diese keine andere als Rom ist, zeigt die Schilderung der vornehmen Jungfrauen in § 145, die wie die Königstöchter der Sage *ἐν ποταμοῖς καὶ ἐπὶ κρηνῶν* verführt werden, *κατ' οἰκίας οὕτως εὐδαίμονας κήπων τε καὶ προαστείων πολυτελεῖς ἐπαύλεις ἔν τισι νυμφῶσι κατεσκευασμένοις καὶ θαυμαστοῖς ἄλσεσιν, ἅτε οὐ πενιχρὰς οὐδὲ πενήτων βασιλέων οἵας ὑδροφορεῖν τε καὶ παίζειν παρὰ τοῖς ποταμοῖς, ψυχρὰ λουτρὰ λουομένας καὶ ἐν αἰγιαλοῖς ἀναπεπταμένοις, ἀλλὰ μακαρίας καὶ μακαρίων γονέων, ἐν βασιλικαῖς καταγωγαῖς ἴδια πάντα ταῦτα ἐχούσας πολὺ κρείττονα καὶ μεγαλοπρεπέστερα τῶν κοινῶν.* Diese Schilderung ist nicht allgemein gültig; sie pafst nur auf die Töchter der römischen Grofsen, die sich vornehmer und reicher fühlen als jene armseligen Königstöchter, und auf ihren Villen, die an Pracht mit den Residenzen der Könige wetteifern, die Flüsse und Brunnen selbst besitzen, an denen sie sich dem Verführer hingeben. Auch die Schilderung der den Ehebruch ihrer Gattinnen duldenden Ehemänner in § 141 ist typisch für die aus der römischen Litteratur bekannten Verhältnisse der Hauptstadt, während sie auf griechische Verhältnisse nicht pafst. Ist dies richtig, so ist auch der weitere Schlufs erlaubt, dafs die Rede vor einem römischen Publicum gehalten ist. Denn dafs der allgemeinen Erörterung bestimmte örtliche Verhältnisse untergelegt werden, mufs darin seinen Grund haben, dafs diese Verhältnisse die den Hörern nächstliegenden sind. Die Abschweifung ist so ausführlich, dafs wir annehmen dürfen, sie sei auch um ihrer selbst willen da und verfolge den praktischen Zweck, den Hörern selbst die Wahrheit zu sagen. Ist aber die Rede in Rom gehalten, so ist schon dadurch ihre Entstehung in der Exilszeit ausgeschlossen. — Auch der Stil des Euboicus ist der der letzten Periode.

In dem zweiten Teil (von § 81 an) verwendet Dio seinen epideiktischen Stil in höchst gesteigerter Form. Am ähnlichsten in Ton und Satzbau ist die Dämonenrede in or. 4 und die Olympica. Charakteristisch für diesen Stil ist besonders, dafs die einzelnen Elemente der Periode über das Bedürfnis des Hauptgedankens hinaus erweitert und ausgemalt werden. Wie durch das πλανᾶσθαι ἐν λόγοις der Gedankenfortschritt der ganzen Rede verlangsamt wird, weil der Redner immer wieder vom geraden Wege ab und in ihn zurücklenkt, so wird auch die einzelne Periode durch das Ausmalen der Gedankenelemente langsam zum Ziel geführt. Besonders kommt diese Eigentümlichkeit in der Häufigkeit der Participialconstructionen zum Ausdruck. Die Nomina werden oft durch lange Reihen attributiver Participien bestimmt, von denen jedes mit seinem Zubehör in einen selbständigen Satz umgeformt werden könnte. Auch die Construction des *genetivus absolutus* dient häufig dazu, den Hauptgedanken durch Angabe causaler oder modaler Umstände auszumalen. Grofs ist die Vorliebe für die Coordination zweier begrifflich nah verwandter Ausdrücke, die aus dem Streben nach Reichtum und Fülle des Ausdruckes hervorgeht. Sie erstreckt sich gleichermafsen auf Substantiva und Verba, auf Adjectiva und Adverbia. Durch die Häufung der attributiven Bestimmungen, die jedem einzelnen Hauptbegriff in grofser Zahl zugefügt werden und die oft selbst wieder attributiv bestimmt sind, entstehen lange gewichtige Kola und grofs ist auch die Zahl der Kola, aus denen die Periode besteht. Es handelt sich dabei um lauter Dinge, die in Erzeugnissen jeden Stiles vorkommen können, die aber in ihrer überwiegenden Häufigkeit dem Stil das Gepräge des ὑψηλὸν und μεγαλοπρεπές verleihen. Andererseits ist das fast gänzliche Fehlen der Antithesen, dieses wichtigsten Kunstmittels des agonistischen Stiles, charakteristisch. Der agonistische Stil, für den bei Dio die rhodische Rede das beste Beispiel abgiebt, sucht durch Scharfsinn der Enthymeme zu glänzen und wendet sich vorwiegend an den Verstand des Hörers. Dem entspricht der antithetische Charakter des Stiles. Dagegen sucht der Stil des Euboicus (zweiter Teil), der Olympica, der Dämonenrede auf das Gefühl zu wirken. Schlüsse und Beweise spielen hier keine Rolle. Der Redner spricht dogmatisch seine Überzeugungen aus und sucht durch die Wucht einer vom höchsten persönlichen Pathos durchdrungenen Darstellung die Zustimmung der Hörer zu erobern. Der wissenschaftliche Nachweis dieser stilistischen Eigentümlichkeit erfordert eine besondere, weitläufige Untersuchung. Hier wird die gegebene andeutende Charakteristik genügen, um die stilistische Zusammengehörig-

keit des Euboicus mit der Olympica zu erweisen und unsere Ansicht von der späten Abfassung des Euboicus zu bestätigen.

Es soll schliefslich noch für die zweite tarsische Rede, auch eines der reifen Meisterwerke Dios, denen er seinen berechtigten Ruhm verdankt, die Zugehörigkeit zur letzten Epoche erwiesen werden. Ich habe sie von den übrigen Städtereden abgesondert, weil sie einer anderen Redegattung angehört. Sie ist nicht, wie die erste Tarsica und die Alexandrina, eine *διάλεξις*, sondern eine politische Rede, in der ordentlichen Volksversammlung zu Tarsos gehalten und an das officielle Tarsos, das Volk als politische Körperschaft gerichtet. Sie sucht die Tarsenser über die inneren und äufseren Gefahren ihrer gegenwärtigen Lage aufzuklären und die geeigneten Mittel zur Überwindung der Schwierigkeiten anzugeben. Es treten daher die ethischen Gesichtspunkte hier ganz gegen die politischen zurück. Dennoch ist sofort klar, dafs die Rede nicht in die sophistische Periode Dios vor seiner Verbannung gehören kann wegen § 2 *οὐ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνο λανθάνει με, ὅτι τοὺς ἐν τούτῳ τῷ σχήματι σύνηθές μέν ἐστι τοῖς πολλοῖς Κυνικοὺς καλεῖν* und weil er sich in § 3 offenbar zu den Philosophen rechnet. Es erhebt sich die weitere Frage, ob die Rede in die Exilszeit gehören kann. Nach der Vorstellung, die wir von Dios Leben und Wirksamkeit während dieser Zeit gewonnen haben, mufs man dies von vornherein unwahrscheinlich finden. Das Mitarbeiten an der officiellen Politik und das Auftreten in politischen Versammlungen pafst nicht für den *κλέψας ἑαυτὸν ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων*, den freiwillig aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgetretenen. Ich habe zu zeigen versucht, dafs Dio erst durch seine Restitution wieder der Politik zugeführt wurde und die in Prusa gesammelten Erfahrungen städtischer und provinzialer Politik später in seiner kosmopolitischen Wirksamkeit verwertete. Da indefs dieses Bild von Dios Entwickelung erst durch die Datirung der einzelnen Reden gewonnen wird, so würden wir uns einer *petitio principii* schuldig machen, wenn wir lediglich hieraus die Zeit der Rede bestimmen wollten. Glücklicherweise fehlt es nicht an anderweitigen Kennzeichen. Die Bezugnahme auf den regierenden Kaiser in § 25 ist ganz ähnlich der in der Alexandrina § 95 ff., die wir für die Datirung jener benutzen konnten. Wir fanden dort in § 60 das offenkundige Lob Trajans. Wir sahen das persönliche Verhältnis Dios zum Kaiser sich darin äufsern, dafs er gewissermafsen officiös im Sinne der kaiserlichen Regierung spricht und den Alexandrinern als Lohn loyalen Verhaltens weitere Wohlthaten und den Besuch des Kaisers in Aussicht stellt. Die Stelle

der Tarsica ist an sich weniger klar, erlangt aber durch ihre Ähnlichkeit mit jener Beweiskraft. Dio stellt den Tarsensern vor, dafs sie sich bisher kein Anrecht auf die Dankbarkeit und das besondere Wohlwollen des regierenden Kaisers erworben haben, wie dies Augustus gegenüber der Fall war. Freilich ist dazu auch keine Gelegenheit gewesen; er hat die Hülfe der Tarsenser bisher nicht bedurft. Aber es bleibt darum doch wahr, dafs sie bei ihm vor anderen Städten nichts voraushaben. Wollen sie also auch fernerhin kaiserliche Huld und Förderung geniefsen, so müssen sie durch musterhaftes Verhalten (*εὐταξία καὶ τὸ μηδεμίαν αἰτίαν διδόναι καθ᾽ αὑτῶν*) diese erst zu verdienen suchen. Es liegt auf der Hand, dafs Dio so nicht sprechen konnte, wenn es sich um seinen Todfeind Domitian handelte. Dafs er ein musterhaftes Verhalten der Bürgerschaft als den sichersten Weg zu der Gunst des Kaisers hinstellt, wird man umsomehr als einen Ausdruck seiner Hochachtung auffassen dürfen, als ja die sicher auf Trajan bezügliche Stelle der Alexandrina denselben Gedanken enthält. — Es kommt hinzu, dafs dies nicht die einzige Berührung der zweiten Tarsica mit der Alexandrina ist. Als eine nicht blofs äufserliche, sondern aus der Gesinnung und Denkweise der letzten Periode hervorgehende Ähnlichkeit erscheint es, wenn sich Dio sowohl in der Alexandrina als in der zweiten Tarsica eine göttliche Mission an das Volk zuschreibt. Ich setze beide Stellen her, um ihre nahe Verwandtschaft zu veranschaulichen:

Tarsica II (or. 34) § 4.	Alexandrina § 12.
	ἐγὼ μὲν γὰρ οὐκ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ μοι δοκῶ προελέσθαι τοῦτο, ἀλλ᾽ ὑπὸ δαιμονίου τινὸς γνώμης. ὧν γὰρ οἱ θεοὶ προνοοῦσιν, ἐκείνοις παρασκευάζουσι καὶ συμβούλους ἀγαθοὺς αὐτομάτους
καίτοι προσήκει γε ὑμῖν, εἴ με ἡγεῖσθε καὶ τῷ ὄντι μαίνεσθαι, δι᾽ αὐτὸ τοῦτο ἀκοῦσαι.	*κτλ. καὶ τοῦτο ἥκιστα ὑμᾶς ἀπιστεῖν χρή, παρ᾽ οἷς μάλιστα μὲν τιμᾶται τὸ δαιμόνιον, μάλιστα δὲ αὐτὸ δείκνυσι τὴν αὑτοῦ δύναμιν — διά τε χρησμῶν καὶ δι᾽ ὀνειράτων.*
μὴ γὰρ οἴεσθε ἀετοὺς μὲν καὶ ἱέρακας προσημαίνειν ἀνθρώποις τὸ δέον, καὶ τὴν παρὰ τῶν τοιούτων συμβουλὴν πιστὴν εἶναι διὰ τὸ αὐτόματον καὶ	*μὴ οὖν οἴεσθε κοιμωμένων μόνον ἐπιμελεῖσθαι τὸν θεόν —— ἐγρηγορότων δὲ ἀμελεῖν — § 13 ἴστε δήπου τὰς τοῦ Ἄπιδος φήμας ἐνθάδε ἐν Μέμφει*

τὸ θεῖον, ἄνδρα δὲ ἀφιγμένον οὕτως καὶ μηδαμόθεν ὑμῖν προσήκοντα μὴ κατὰ τὸ δαιμόνιον ἥκειν ἐροῦντα καὶ συμβουλεύσοντα. § 5 καίτοι τὰ μὲν τῶν οἰωνῶν εἰκάζειν δεῖ, τῶν δὲ ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων ἔστιν ἀκούσασι συνιέναι καὶ σκέψασθαι, ἐὰν ἄρα σαφῶς ᾖ τι χρήσιμον.

πλησίον ὑμῶν, ὅτι παῖδες ἀπαγγέλλουσι παίζοντες τὸ δοκοῦν τῷ θεῷ, καὶ τοῦτο ἀψευδὲς πέφηνεν. ὁ δὲ ὑμέτερος θεὸς οἶμαι, τελειότερος ὤν, δι' ἀνδρῶν ὑμᾶς καὶ μετὰ σπουδῆς βούλεται ὠφελεῖν, οὐ δι' ὀλίγων ῥημάτων ἀλλ' ἰσχυρᾷ καὶ πλήρει κληδόνι καὶ λόγῳ σαφεῖ etc.

Ich halte diese Berührungen in demselben Sinne für chronologisch verwertbar, wie ich oben die Ähnlichkeiten der Alexandrina mit der ersten Tarsica verwertete. Auch am Schlufs der 38. Rede (πρὸς Νικομηδεῖς περὶ ὁμονοίας τῆς πρὸς Νικαεῖς), die überhaupt mit der zweiten tarsischen Rede eine durch die Ähnlichkeit des Anlasses hervorgerufene Ähnlichkeit des Inhalts zeigt, kehrt § 51 der Gedanke wieder, dafs göttliche Eingebung den Redner zum Auftreten getrieben habe: οἶμαι γὰρ καὶ αὐτὴν ταύτην τὴν ἀρχὴν παρ' ἐκείνων (scil. τῶν θεῶν) γενέσθαι καὶ οὐκ ἂν ἄλλως ἐπελθεῖν μοι τολμῆσαι περὶ τηλικούτου πράγματος ἐν ὑμῖν λέγειν, ὑπὲρ οὗ μηδεὶς πρότερος εἶπε. Aber diese Ähnlichkeit ist nur eine ganz allgemeine und auch die übrigen Ähnlichkeiten der 38. Rede mit der zweiten Tarsica werden sich kaum chronologisch verwerten lassen, weil sie zu sehr durch den Gegenstand gegeben sind. In unserem Falle stimmt nicht nur der allgemeine Gedanke, dafs der Redner Werkzeug göttlicher Absichten sei, sondern auch die rhetorische Ausgestaltung des Gedankens ist dieselbe. Beidemal vergleicht der Redner sein Auftreten mit andern in der betreffenden Stadt herkömmlichen Offenbarungen der Gottheit und nimmt für das klare und vernünftige Männerwort vor anderen durch minderwertige Medien vermittelten und wegen ihrer Unklarheit der Deutung bedürftigen Offenbarungen den Vorrang in Anspruch. — Die Stelle über die Kyniker § 2 berührt sich mit or. 72 (περὶ τοῦ σχήματος), wo die Klage über die rohe Behandlung wiederkehrt, der die Kyniker von seiten des Volkes ausgesetzt sind. Die Worte aber in § 3 οὐ γάρ ἐστιν οὐδεὶς φιλόσοφος τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν, οὐδ' ἂν τῶν ἀνδριάντων περιῇ γυμνότερος klingen stark an eine Stelle der Rede in Kelainai an § 3: φημὶ τοίνυν οὐδὲν ὄφελος εἶναι τοῖς γυμνῆσι τούτοις, πρός γε τὸ δίκαιον καὶ σωφροσύνην ἀληθῆ καὶ φρόνησιν, οὐδ' ἂν ἔτι μᾶλλον ἀποδύσωνται καὶ γυμνοὶ περιτρέχωσι τοῦ χειμῶνος κτλ. Erwähnung verdient wohl auch, dafs in der zweiten Tarsica wie in der Alexandrina

der Redner anfänglich mit einer Abneigung des Volkes zu kämpfen hat, und zweifelt, ob man ihn ausreden lassen wird. Beidemal wird dann in sehr ähnlicher Form constatirt, dafs es ihm gelungen ist, sich Gehör zu verschaffen. Tars. II § 6 *φέρε οὖν ἐπεὶ σιωπᾶτε καὶ ὑπομένετε κτλ.* Alexandr. § 30 *ἴδετε δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ παρόντι καὶ ὅταν τὰ συνήθη θεωρῆτε οἷοί ἐστε — ὥστε εἰ μηδὲν ἄλλο, τοῦτό γε ὑμῖν ὁ λόγος παρέσχηκεν οὐ μικρόν, μίαν ὥραν σωφρονῆσαι.*

Durch diese Beobachtungen ist nachgewiesen, dafs die Olympica und Alexandrina, die beiden tarsischen Reden, die Rede in Kelainai und der Euboicus der mit 105 beginnenden Periode in Dios Leben angehören, einer Periode, in der der greise Redner von neuem die Städte des Ostens bereiste, um als Wanderprediger zu wirken. Es sind vorwiegend diese Werke, denen er seinen Ruhm verdankt. Eine genauere Datirung der einzelnen Reden oder auch nur die Feststellung ihrer Reihenfolge wird schwerlich gelingen. Nicht einmal das können wir mit Bestimmtheit sagen, ob alle diese Reden in die Zeit zwischen 105 und 112 fallen. Schon vor diesem Jahre, für das uns der Briefwechsel des Plinius mit Trajan Dios Anwesenheit in Bithynien bezeugt, kann Dio nach Prusa zurückgekehrt sein. Es ist wahrscheinlich, dafs er dort wieder seinen ständigen Wohnsitz hatte und von dort aus die Reisen unternahm, auf denen die Reden gehalten sind. Es ist auch möglich, dafs einige dieser Reisen nach 112 fallen. Aber wahrscheinlich ist es nicht, dafs sich seine Wirksamkeit und sein Leben weit über diesen Zeitpunkt hinaus erstreckt haben. Er mufs damals annähernd siebzig Jahre alt gewesen sein, und seine mehrfach erwähnte Kränklichkeit macht es nicht wahrscheinlich, dafs er ein viel höheres Alter erreichte. Von jüngeren Sophisten werden Polemon und Favorinus als Dios Schüler bezeichnet. Von ersterem heifst es bei Philostratus vitae soph. I p. 231: *φησὶν ὁ Πολέμων ἠκροᾶσθαι καὶ Δίωνος ἀποδημίαν ὑπὲρ τούτου στείλας ἐς τὸ τῶν Βιθυνῶν ἔθνος.* Dieses *ἀκροᾶσθαι* ist natürlich als ein Schülerverhältnis aufzufassen. Der Besuch Polemons in Prusa fällt also in seine Studentenzeit, etwa zwischen sein zwanzigstes und fünfundzwanzigstes Jahr. Polemon, der schon von Trajan als berühmter Sophist das Privileg erhielt „*ἀτελῆ πορεύεσθαι διὰ γῆς καὶ θαλάττης*“ und unter Marc Aurel im Alter von 56 Jahren starb, kann nicht vor 82 und nicht nach 87 geboren sein. Es scheint aber, dafs er noch mehrere Jahre unter Marc Aurel lebte, sodafs seine Geburt um 85 gesetzt werden kann. Daraus ergiebt sich, dafs der Besuch des jungen Polemon in Prusa nicht vor 105, aber auch schwerlich nach 112 fallen kann.

Aufser den aufgezählten Reden fällt sicher in diese Periode der durch or. 57 (*Νέστωρ*) bezeugte wiederholte Vortrag der Königsreden vor einem gröfseren Publicum.

Unsere Untersuchung über die Abfassungszeit der einzelnen Reden hat uns schon zur Besprechung der formalen Merkmale geführt, die den Werken dieser Periode gemeinsam sind. Wir fanden in ihnen eine teilweise Rückkehr Dios zu den Formen der Sophistik, die durch die veränderten äufseren Bedingungen seiner Thätigkeit hervorgerufen war. Er stand auf der Höhe seines Ruhmes und fand überall, wo er auftrat, ein grofses Publicum, das ihn zu hören begierig war. Darum mufste er zu Darstellungsformen greifen, die zur Beherrschung grofser Massen geeignet sind. Naturgemäfs ergab sich hieraus eine Annäherung an die Sophistik. Die das persönliche Verhältnis des Redners zu seinem Publicum begründende *προλαλιά* war für ihn ebenso unentbehrlich wie für die Sophisten. Im Stil mufste er sich, um zu wirken, dem herrschenden Geschmack bis zu einem gewissen Grade anpassen. Eine grofse Volksmasse ist für die nüchterne logische Behandlung wissenschaftlicher Probleme nicht empfänglich. Auch lag Dios Begabung nicht nach dieser Seite. Er wollte auf die Gesinnung und das aus der Gesinnung entspringende Handeln der Menschen einwirken. Darum verfährt er nicht wissenschaftlich, sondern dogmatisch. Nicht durch logisches Beweisverfahren, sondern durch den wuchtigen Ausdruck eigener Überzeugung sucht er die Hörer zu seinen Ansichten zu bekehren. Diesem Zweck ist auch der Stil angepafst. Er zeigt verschiedene Spielarten, aber alle sind aus der lebendigen, natürlichen Beredsamkeit entwickelt, die der Stegreifrede im Gegensatz zur schriftlich ausgearbeiteten Rede eigentümlich ist. Es ist ein der Wirkung auf grofse Massen angepafstes *διαλέγεσθαι*, das sich manchmal zu einer grofsartigen und erhabenen Beredsamkeit erhebt. Die Vorbilder dieser *δεινότης* hat Dio nicht bei Demosthenes, sondern bei Plato gefunden.

Es ist eine schwierige Frage, inwieweit auch die grofsen epideiktischen Reden der letzten Periode Stegreifreden sind. Es widerstrebt dem natürlichen Gefühl, solche kunstreiche Gebilde, wie etwa die Olympica und den Euboicus, als Eingebungen des Augenblicks zu betrachten. Dazu kommt, dafs es hier fast ganz an Spuren fehlt, die auf das Vorhandensein abweichender Nachschriften und auf den Mangel einer von des Autors Hand ausgehenden, geschlossenen Überlieferung gedeutet werden müfsten. In der Rede in Kelainai steht § 11. 12 eine lange Auseinandersetzung über den bekannten *τόπος*, dafs die Philosophen-

tracht (hier speciell τὸ κομᾶν) kein sicheres Kennzeichen des Philosophen sei. An der Stelle, wo sie steht, unterbricht sie zweifellos den Zusammenhang. Denn die Worte ταῦτα μὲν οὖν ὅπως ποτὲ ἔχει λελέχθω bilden den Abschlufs der προλαλιά. Es konnte nach diesen Worten nicht wieder auf den schon an früherer Stelle § 2. 3 behandelten τόπος zurückgegriffen werden. Möglich ist es, die §§ 11. 12 als Dublette jener früheren Stelle aufzufassen. Sie können ohne Schädigung des Zusammenhangs an Stelle der Worte § 2 εἰ γὰρ τοῦτο αἴτιον — § 3 πρέποντα αὐτοῖς treten. Aber möglich ist es auch, dafs die Stelle nicht aus einer andern Fassung der Rede, sondern aus einer andern Rede stammt, in der der beliebte τόπος περὶ τοῦ σχήματος behandelt war. Diese zweite Möglichkeit scheint mir sogar mehr für sich zu haben. Es ist nicht anzunehmen, dafs Dio eine so auf die örtlichen Verhältnisse zugeschnittene Rede, wie die in Kelainai, in andern Städten wiederholen konnte. Das durfte er sich wohl bei allgemein gehaltenen moralischen Betrachtungen erlauben. Auch die πρὸς τὸν αὐτοκράτορα ῥηθέντες λόγοι hatten allgemeines Interesse. Aber Reden wie die tarsischen, die Alexandrina, wie die in Kelainai enthielten zuviel individuelles, um wiederholt werden zu können. Wir werden hierin den Grund zu erkennen haben für die geschlossene Überlieferung der Städtereden. Freilich schliefst der individuelle Charakter einer solchen Rede nicht aus, dafs sie einzelne Abschnitte enthielt, die sich zu öfterem Gebrauche eigneten. Von dieser Art ist die προλαλιά der Rede in Kelainai. Es ist denkbar, dafs der Redactor sie noch in einer andern Stadtrede verwendet fand, dort aber mit abweichender Ausführung des τόπος περὶ τοῦ κομᾶν, und dafs er sich hierdurch veranlafst sah, jenen Abschnitt dem Prooemium unserer Rede als Anhang beizufügen. — In der ersten Tarsica findet sich § 7 φέρε δὴ πρὸς τῶν θεῶν — § 8 σιωπῶντα ἐᾶν ein Abschnitt, der an der Stelle, wo er überliefert ist, den Zusammenhang stört. Das zeigt sich gleich, wenn man die Anfangsworte von § 9 in ihrem Verhältnis zu dem vorausgehenden untersucht. Σκοπεῖτε δὲ τὸ πρᾶγμα οἷόν ἐστιν, eine Aufforderung zu besserer Überlegung der Sache, kann sich nur anschliefsen an die Erwähnung einer irrigen Ansicht der Hörer (wie § 37 σκοπούντων δὲ ὅμως αὐτοὶ τὸ πρᾶγμα οὕτως). Denn da eine Überlegung des ganzen Gegenstandes, nicht nur einer Seite desselben gefordert wird, so ist der Schlufs berechtigt, dafs im voraufgehenden keine Aufklärung über ihn enthalten war. Das δὲ hat daher nicht anknüpfenden und weiterführenden, sondern notwendig adversativen Sinn. Nun enthält

aber der nach der Überlieferung dem σκοπεῖτε vorausgehende Satz den vollen Ausdruck der nach der Meinung des Autors richtigen Ansicht: τὸν οὖν φιλόσοφον κρεῖττόν ἐστι τοῖς πολλοῖς σιωπῶντα ἐᾶν. Es kommt hinzu, dafs diesem σκοπεῖτε ein anderes σκοπεῖτε nach dem überlieferten Context unmittelbar vorausgeht. Das ist hier anstöfsig, weil das frühere σκοπεῖτε zu einer viel specielleren Überlegung auffordert und deshalb das spätere, nur auf das πρᾶγμα im allgemeinen bezogene σκοπεῖτε *post festum* kommt. Ferner gelangt der Redner in § 16 zu dem Gedanken, der auch in dem Abschnitt § 7. 8 ausgedrückt ist. Die dort mitgeteilte aesopische Fabel von den Augen, die Honig essen wollten und Thränen vergossen, als ihr Wunsch erfüllt wurde, hat für den Gedankengang der Rede genau dieselbe Function wie die Anekdote von den Iliensern, die einen tragischen Schauspieler auffordern, ihnen seine Kunst zu zeigen, und die Antwort erhalten: Lafst mich in Ruhe! Denn je besser ich spiele, desto unseliger werdet ihr erscheinen. Dafs die Rede zweimal auf denselben Gedanken zurückkommt, wäre ja an sich möglich. Ihn beidemal durch Geschichtchen zu veranschaulichen, die jeder Hörer sofort als dem Gehalte nach sich deckend erkennen mufs, wäre eine Geschmacklosigkeit, die ich Dio nicht zutraue. Doch fragen wir lieber zunächst, ob wirklich der Gedanke an beiden Stellen durch den Zusammenhang gefordert wird. An der zweiten Stelle (§ 16) bildet der Gedanke in seiner drastischen Einkleidung durch die aesopische Fabel den rednerisch wirksamen Abschlufs des ganzen Prooemiums. Die Voraussagung, dafs den Hörern die Wahrheit bitter und unerträglich vorkommen wird, ist dort wohl motivirt durch die Worte in § 15: οἱ γὰρ ὑμῶν παρεσκεύασται τὰ ὦτα bis λόγοις ψευδέσι. An der früheren Stelle geht nichts voraus, was die Unempfänglichkeit der Tarsenser für den Freimut des Sittenpredigers charakterisirte. Es ist vielmehr im vorausgehenden allgemein von οἱ πολλοί die Rede. Die Leute irren sich, wenn sie von den Vorträgen des Philosophen Genufs und Unterhaltung erwarten. Der Philosoph ist ein Arzt. Nicht Genufs bringt er, sondern Heilung. Dafs diese heilende Thätigkeit des Seelenarztes für den Patienten stets schmerzhaft ist, dafs sie in bitterer und verletzender Scheltrede besteht, ist im vorausgehenden nicht gesagt. Es wird erst in § 9. 10 an dem Beispiel der Athener und des Sokrates gezeigt. Dafs der Redner speciell an den Tarsensern viel zu tadeln findet — das hier schon in dieser unverblümten Weise auszusprechen, würde verfrüht sein. Es mufs um der rhetorischen Steigerung willen bis gegen Ende des Prooemiums aufgespart werden, das in diesem Gedanken gipfelt. Mit

gutem Bedacht hat deshalb Dio in § 7, nach der Schilderung des wahren Arztes und seines Verhältnisses zu den Patienten nicht gesagt: *ταὐτό μοι πεπονθέναι δοκεῖτε ὑμεῖς ξυνιόντες ἐπ' ἐμέ*, wie man nach den directen Anreden in § 5 (*ἡγεῖσθε, ἐπαίρεσθε, χαίρετε, πεπόνθατε, θαυμάζετε*) erwarten sollte, sondern generell: *ταὐτό μοι πεπονθέναι δοκοῦσιν οἱ πολλοὶ ξυνιόντες ἐπὶ τὸν τοιοῦτον*. Dieses Ablenken von der im vorhergehenden gebrauchten directen Anrede zu der generellen Darstellungsform ist ein retardirendes Moment, das der Redekünstler mit voller Absichtlichkeit anwendet, um durch die spätere Rückkehr zur zweiten Person eine Steigerung zu erzielen. Diese Rückkehr und Steigerung erfolgt erst § 13 *εἰ δ' ἄρα ὑμεῖς ἐπαινούμενοι μᾶλλον ἥδεσθε*, nachdem in § 9—13 *τῶν ἐπαινούντων* einerseits die verletzende und erbitternde Wirkung, andererseits der hohe Wert und die Gottgefälligkeit des philosophischen Freimutes durch Beispiele bewiesen ist. Der Abschnitt in § 7. 8 mit dem Beispiel der Ilienser durchbricht also die Anlage des ganzen Prooemiums, indem er durch plumpes Vorausnehmen der stärksten Anzüglichkeit die allmähliche Steigerung der Anzüglichkeit aufhebt. Dafs Dio diesen Kunstfehler nicht begangen hat, zeigt jenes doppelte *σκοπεῖτε*, von dem die Rede war. Die Worte sind also hier auszuscheiden. Dadurch wird ein passender Zusammenhang hergestellt. Denn an den Gedanken: „die Menge, die dem Philosophen zuläuft, weifs offenbar garnicht, wie Wahrheit schmeckt, und erwartet irriger Weise etwas angenehmes zu hören“ schliefst sich passend an: „überleget aber, wie es um diese Sache (nämlich die Predigt des Philosophen) steht. Das Verhalten der Athener zeigt, dafs ihnen die Vorwürfe des Sokrates viel unangenehmer waren, als die der Komiker. Sie, die doch gewohnt waren, sich von den Komikern derb die Wahrheit sagen zu lassen, fanden den Freimut des Sokrates unerträglich.“ Das Beispiel zeigt, wie irrig jene Erwartung der Menge ist und wie bitter die Wahrheit schmeckt. — Der ausgeschiedene Abschnitt kann aber auch nicht einfach an die Stelle des Parallelabschnittes in § 16 gesetzt werden. Denn auf den Schlufssatz: *τὸν οὖν φιλόσοφον κρεῖττόν ἐστι τοῖς πολλοῖς σιωπῶντα ἐᾶν* kann nicht § 17 *ἡγεῖσθε μὲν γὰρ* u. s. w. folgen. Es ist ja auch klar, dafs eine Rede wie die erste tarsische sich nicht zur Wiederholung in anderen Städten eignete. Aber vielleicht gab es ein anderes Prooemium mit ähnlichem Gedankengang, in dem jener Abschnitt vorkam.

Noch an einer zweiten Stelle derselben Rede, § 38, habe ich in meiner Ausgabe eine Störung des Zusammenhanges durch die Annahme

doppelter Fassung zu heben versucht. Dafs die erste Hälfte von § 38 ἆρα ἀγνοεῖτε — αὐτοὶ ποιεῖτε den Zusammenhang unterbricht und an diese Stelle nicht gehören kann, halte ich auch jetzt aufrecht, nicht die damals vorgeschlagene Hypothese doppelter Recension. Nachdem Dio in § 32—36 einen ersten Vorstofs gegen die ῥινοκτυπία der Tarsenser unternommen hat, läfst er sich den Einwand machen, dafs es auf solche Dinge nicht ankomme, wenn nur der materielle Wohlstand der Stadt gedeihe. Diesen Einwand widerlegt er, indem er beispielshalber eine Reihe unberechtigter Eigentümlichkeiten einer Stadtbevölkerung fingirt, die an sich unerheblich, doch wenn sie der ganzen Bevölkerung eigen wären, der Stadt die gröfste Schmach eintragen würden. Angenommen es käme Jemand in eine Stadt, in der alle die Gewohnheit hätten, statt des Zeigefingers den Mittelfinger zum Zeigen zu benutzen, was würde er von dieser Stadt halten? Wie, wenn alle in einer Stadt mit aufgeschürzten Kleidern gingen, als ob sie im Wasser wateten? Wie, wenn alle Männer der Stadt plötzlich mit Weiberstimme sprächen? Würde man nicht ein Zeichen göttlichen Zornes darin erblicken und die Orakel befragen? Zwischen diese drei offenbar parallelen, eine Reihe bildenden Annahmen sind nach der zweiten die Worte eingeschoben: „wifst ihr nicht, dafs euch die ῥινοκτυπία schon bei euren Feinden den Spottnamen κερκίδες eingetragen hat? Aber, sagen die Gegner, ihr braucht euch nicht darum zu bekümmern, was andere über euch reden, sondern was ihr selbst thut.“ Hierin ist auch eine Widerlegung jenes Einwandes, aber eine Widerlegung ganz anderer Art, und dann ein neuer Einwand der Gegner enthalten, der Widerlegung fordert. Dafs die Worte an diese Stelle nicht gehören, ist evident. Denn erstens geht es nicht an, dafs der Ablauf jener ersten, in sich gleichartigen hypothetischen Widerlegungsreihe durch eine Widerlegung ganz anderer Art unterbrochen werde, die nicht mit hypothetischen Fällen, sondern mit einer wirklichen Thatsache operirt. Zweitens verlangt man durch den zweiten Einwand der Gegner einen Fortschritt des Gedankens herbeigeführt zu sehen. Es mufste vor ihm nur die üble Nachrede anderer und nach ihm das eigene Urteil der Tarsenser berücksichtigt werden. In dem überlieferten Text aber beruft sich Dio schon vor dem zweiten Einwand auf das eigene Urteil der Tarsenser (σκοπούντων δὲ ὅμως *αὐτοὶ* τὸ πρᾶγμα οὕτως. εἴ τις αὐτῶν παραγένοιτο εἰς πόλιν — — ποίαν τινὰ ἡγήσονται τὴν πόλιν;), während nach dem zweiten Einwand die zu seiner Widerlegung unentbehrliche Berufung auf das *eigene Urteil* fehlt. Diese Anstöfse lassen sich am einfachsten durch eine

Umstellung beseitigen, indem man die ausgeschiedenen Worte in § 37 hinter *τὰ χρέα* einschiebt. So entsteht ein rednerisch wirksamer Gedankenfortschritt. Denn eine Steigerung ist es, wenn der Einwand der Unerheblichkeit des von Dio gerügten Fehlers zunächst nur durch den Hinweis auf die üble Nachrede, die er hervorgerufen hat, erledigt wird, und dann erst, wenn sich die Tarsenser über diese Nachrede hinwegsetzen wollen, an ihr eigenes Urteil appellirt wird. Hier also wäre eine Spur doppelter Recension der Rede nicht nachgewiesen.

Aber sehr merkwürdig ist es, dafs in der Alexandrina ein Satz steht, der in § 33 fast wörtlich wiederkehrt:

§ 30 *ὥστε εἰ μηδὲν ἄλλο, τοῦτό γε ὑμῖν ὁ λόγος παρέσχηκεν οὐ μικρόν, μίαν ὥραν σωφρονῆσαι. καὶ γὰρ τοῖς νοσοῦσι μεγάλη ῥοπὴ πρὸς σωτηρίαν μικρὸν ἡσυχάσασιν.*	§ 33 *ὥστ' εἰ μηδὲν ἄλλο παρέσχηκεν ὑμῖν μέγα ὁ λόγος, τοῦτο γοῦν ὅτι τοσοῦτον χρόνον κάθησθε σωφρονοῦντες. καὶ γὰρ τοῖς νοσοῦσι μεγάλη ῥοπὴ πρὸς σωτηρίαν μικρὸν ἡσυχάσασιν.*

Zweifellos sind die Worte in § 30 auszuscheiden. Denn dieser wichtige Satz, in dem der Redner emphatisch constatirt, was er mit seiner scheinbar ziellos umherirrenden Rede bisher schon nützliches erreicht hat, konnte unmöglich wie eine nebensächliche Bemerkung zwischen die Glieder der Antithese *νῦν μέν — — ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις σπουδαῖς* eingeschoben werden. Die Wiederholung des Satzes innerhalb einer und derselben Fassung der Rede ist natürlich unmöglich. Aber auch die Annahme empfiehlt sich nicht, dafs der Gedanke in einer zweiten Redaction der Rede an anderer Stelle als in der ersten stand. Denn nur an der zweiten Stelle, in § 33, sitzt der Satz wirklich fest im Zusammenhange; an der ersten Stelle, in § 30, ist er unerträglich und wird durch seine Entfernung der Zusammenhang gebessert. Aber mit der blofsen Ausscheidung ist der Satz nicht abgethan. Einem Interpolator können wir den Einschub nicht zutrauen. Denn, von allem übrigen abgesehen, bliebe dabei die merkwürdige Variirung des Wortlautes unerklärt. Wenn ein Interpolator das Bedürfnis empfunden hätte, die auf der folgenden Seite vom Redner gebrauchten Worte hier einzuschieben, welchen Zweck hätte es gehabt, sie in dieser unerheblichen und doch schwerlich blofs versehentlichen Weise abzuändern? Ich sehe nur eine Möglichkeit wahrscheinlicher Erklärung. Die Stelle in § 30 war als *varia lectio* zu § 33 vom Redactor beigeschrieben. Zwischen zwei Columnen der Papyrushandschrift gestellt, ist sie versehentlich in die vorausgehende statt in die folgende hineingeraten. Die

Abweichung der beiden Stellen beruht hauptsächlich auf verschiedener Anordnung der Worte. Von *τοῦτό γε ὑμῖν ὁ λόγος παρέσχηκεν οὐ μικρόν* ist *παρέσχηκεν ὑμῖν μέγα ὁ λόγος τοῦτο γοῦν* eine Permutation, die sich durch die Zahlenreihe 4, 2, 5, 3, 1 ausdrücken läfst. Aufserdem steht in der zweiten Fassung *γοῦν* für *γε*, *μέγα* für *οὐ μικρόν* und als bemerkenswerteste Abweichung *ὅτι τοσοῦτον χρόνον κάθησθε σωφρονοῦντες* für *μίαν ὥραν σωφρονῆσαι*. Wir werden eine derartige Abweichung nicht aus wiederholtem Vortrag der Rede, auch nicht aus einer vom Autor nachträglich angebrachten Besserung, sondern einfach aus abweichender Nachschrift zweier Tachygraphen zu erklären haben. Gerade die Wortfolge wird erfahrungsgemäfs beim Nachschreiben gesprochener Rede leicht geändert und die drei anderen Varianten konnten entstehen, indem der Schreiber die unzureichend mitgeschriebene Stelle, über deren Gedanken er nicht im Zweifel war, bei der nachträglichen Durchsicht seiner Nachschrift einzurenken bemüht war. Vielleicht ist auch der Abschnitt in § 52, den ich in meiner Ausgabe, weil er den Zusammenhang unterbricht, als Interpolation ausscheiden zu müssen glaubte, aus ähnlichen Gründen an falscher Stelle in den Text geraten. Dafs der Abschnitt an diese Stelle nicht gehören kann, wird mir jeder zugeben, der den Gedankengang versteht. Dio läfst sich den Einwand machen, dafs es in der Natur solcher öffentlichen Vorstellungen liege, das Publicum in Aufregung und Unruhe zu versetzen: *νὴ Δία, τὸ γὰρ πρᾶγμά ἐστι φύσει τοιοῦτον*. Dieser Einwand wird durch die Bemerkung erledigt, dafs ja auch in anderen Städten solche Aufführungen stattfinden und doch nirgends zu solchen Ausschreitungen führen wie in Alexandreia. Daran setzt eine generelle Betrachtung an, in der bewiesen wird, dafs nicht allein im Theater, sondern für alle Thätigkeiten bis hinab zu den einfachsten und alltäglichsten Lebensfunctionen, wie essen und gehen, der Unterschied verständigen und zuchtlosen Verhaltens bestehe. Zu dieser Generalisirung wird übergeleitet mit den Worten: *ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων εὑρήσομεν τὰ πλεῖστα ταὐτὰ πράττοντας τοῖς ἀνοήτοις τοὺς σώφρονας, οἷον ἐσθίοντας βαδίζοντας παίζοντας θεωροῦντας — διαφέρουσι μέντοι περὶ ταῦτα πάντα*. Der Reihenfolge der aufgezählten Thätigkeiten folgend weist Dio den Unterschied von Anstand und Unanständigkeit zuerst § 53 am *ἐσθίειν*, dann § 54 am *βαδίζειν* nach. Hieraus ergiebt sich, dafs der Abschnitt über die Rhodier, der vom *βαδίζειν* handelt, wenn irgendwo in unserer Rede, in § 54 an seinem richtigen Platze stehen würde. Dagegen kann er nicht vor die Einleitungsworte der generali-

sirenden Betrachtung gehören, für deren zweite Unterabteilung er ein Beispiel bringt. Auch müfsten, wenn die überlieferte Abfolge der Sätze die ursprüngliche wäre, die Worte *τῶν ἄλλων* auf die übrigen menschlichen Thätigkeiten aufser *θεωρεῖν* und *βαδίζειν* bezogen werden; und doch werden als Beispiele dieser *τὰ ἄλλα* sowohl *βαδίζειν* als *θεωρεῖν* angeführt. Die Anführung des *θεωρεῖν* beruht lediglich auf einer Nachlässigkeit des Redners, die beim letzten Gliede der Aufzählung am ersten entschuldbar war. Das *βαδίζειν*, das gleich nach dem *ἐσθίειν*, an zweiter Stelle steht und in § 54 hernach besonders behandelt wird, hätte nicht unter *τὰ ἄλλα* begriffen werden können, wenn unmittelbar vorher schon vom *βαδίζειν* die Rede gewesen war. Auch ist ein verständlicher Zusammenhang des § 52 mit den nach der Überlieferung vorausgehenden Sätzen nicht vorhanden. Erst durch die Generalisirung, die mit *ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων* einsetzt, wird ein solcher hergestellt. Ich glaube jetzt, dafs der Abschnitt echt, aber nach *πρὸς ἕτερον* § 54 umzustellen ist. Die Worte *οὐδὲ τὸ δραμεῖν* bilden dann eine Steigerung gegenüber den vorher in § 54 aufgezählten Unschicklichkeiten. Wie aber ist die Versetzung der Worte zu erklären? Es liegt wohl nahe, das Ergebnis unserer Untersuchung über § 30. 33 hier anzuwenden und anzunehmen, dafs der Abschnitt über die Rhodier in einer der beiden von dem Redactor benutzten Handschriften fehlte und aus der anderen am Rande nachgetragen wurde. Doch lege ich im gegenwärtigen Zusammenhange nur darauf Wert, dafs eine variirende Wiederholung der Rede durch den Autor selbst aus diesen Stellen nicht erschlossen werden kann.

In den übrigen Reden der letzten Periode, der Olympica, dem Euboicus, der zweiten tarsischen Rede, habe ich Dubletten nicht gefunden.

Es sind also in dem Überlieferungszustand der Reden dieser Gruppe keine Erscheinungen nachweisbar, die auf den Mangel einer authentischen Edition oder einer Handschrift des Autors selbst hinwiesen. Andererseits sind diese Reden so stattliche, gehaltvolle, der Form nach abgerundete Kunstwerke, dafs man sich schwer zu der Annahme improvisatorischer Entstehung entschliefst und auch glauben möchte, Dio werde selbst dafür gesorgt haben, solche Erzeugnisse in reiner und würdiger Gestalt der Nachwelt zu überliefern. Die zweite Frage ist, wie leicht ersichtlich, von der ersten ganz unabhängig. Es ist denkbar, dafs Dio die zunächst aus dem Stegreif vorgetragenen Reden später auf Grund der vorhandenen Nachschriften selbst edirte und bei dieser Gelegenheit die erforderlichen Nachbesserungen vornahm. Die Annahme, dafs unser

Text auf eine authentische Edition zurückgeht, hat als die nächstliegende zu gelten, wo uns fertige, abgerundete Werke in geschlossener Überlieferung vorliegen. Die erstmalige Entstehung der Reden kann darum doch eine improvisatorische gewesen und der hierdurch bedingte Charakter von Inhalt und Stil auch bei der Edition ihnen gewahrt worden sein. Der aus dem Reichtum des Inhaltes und der Abrundung der Form hergeleitete Einwand hat aber offenbar nicht viel auf sich. Einerseits dürfen wir auf die langjährige Übung im Stegreifreden hinweisen, die den Redner in seiner reifsten Periode zur vollkommensten Beherrschung dieser Kunst führen mufste. Sodann ist es ja selbstverständlich, dafs allen derartigen Reden eine Meditation voraufgehen mufste. Was ich für unwahrscheinlich halte, ist nur die vorherige schriftliche Ausarbeitung der ganzen Rede. Es ist mit meiner Auffassung wohl vereinbar, dafs einzelne Abschnitte schriftlich vorbereitet waren. Wir wollen daher ohne Voreingenommenheit und voreilige Verallgemeinerung jede einzelne Rede darauf prüfen, ob sie Spuren improvisatorischer Entstehung an sich trägt.

Ich beginne mit dem Euboicus. Dafs dieser zu der Gattung der *διαλέξεις* gehört, also in erster Linie auf mündlichen Vortrag berechnet ist, wird niemand leugnen, der ihn aufmerksam gelesen hat. Der im Vergleich zu anderen dionischen Reden ungewöhnlich grofse Umfang, der vor der Verstümmlung am Anfang und am Ende noch erheblich gröfser gewesen sein mufs, legt, wie früher bemerkt, die Vermutung nahe, dafs der Euboicus in zwei Teilen an aufeinanderfolgenden Tagen zum Vortrag gelangte. Natürlich wäre dann der zweite Teil mit § 103 zu beginnen. Der Schlufs des ersten Teils enthält, wenn auch leider durch Textverderbnis entstellt, das ausdrückliche Selbstzeugnis Dios, dafs er diese Rede, bei der man sonst am wenigsten daran denken würde, improvisire, und bildet so das wichtigste Fundament meiner Ansicht.

Nachdem Dio in § 81—97 eine euripideische Sentenz, die den hohen Wert des Reichtums zugesteht, ziemlich ausführlich bekämpft hat, rechtfertigt er in § 98—101 solche Polemik gegen die Dichter als die zweckmäfsigste Art, den Meinungen der unphilosophischen Menge entgegen zu treten. Er fügt in § 102 hinzu, dafs sie längst bei den Philosophen üblich sei. So habe z. B. einer der grofsen Philosophen — Kleanthes, wie sich aus Plut. quom. adul. poët. aud. 33 c ergiebt — eben diesen Versen des Euripides und einem Ausspruch des Sophokles über den Reichtum widersprochen: *ἐκείνοις μὲν ἐπ᾽ ὀλίγον, τοῖς δὲ τοῦ Σοφοκλέους ἐπὶ πλέον, οὐ μήν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς, διὰ μακρῶν, ἅτε οὐ πρὸς τὸ χρῆμα κατὰ πολλὴν ἐξουσίαν διεξιών, ἀλλ᾽ ἐν βίβλοις*

γράφων. — Statt des sinnlosen πρὸς τὸ χρῆμα der Handschriften habe ich παραχρῆμα geschrieben und glaube damit das richtige getroffen zu haben. In der überlieferten Lesart ist τὸ χρῆμα schlechthin unverständlich, da ja der Gegenstand rednerischer oder schriftstellerischer Darstellung nicht ein χρῆμα, sondern ein πρᾶγμα ist; und wenn πρὸς τὸ χρῆμα bedeuten sollte „zur Sache", so würde der Gegensatz zu ἐν βίβλοις γράφων verschoben. Denn gerade darin findet ja Dio den Unterschied seiner Vorträge von der schriftstellerischen Darstellung, dafs er sich nicht so streng an „die Sache" d. h. an das aufgestellte Thema zu halten braucht. Ist aber πρὸς τὸ χρῆμα sprachlich und sachlich unmöglich, so dürfte παραχρῆμα, das auch sonst zur Bezeichnung der Stegreifrede gebraucht wird (gewöhnlich ἐκ τοῦ παραχρῆμα εἰπεῖν) die nächstliegende Änderung sein. In der That kann zur schriftstellerischen Darstellung kein schärferer Gegensatz gedacht werden als eine freie mündliche Mitteilung, die sich von den freisteigenden Vorstellungen treiben läfst und sich durch keine Rücksicht auf den zu Gebote stehenden Raum oder auf die Proportion der Teile abhalten läfst, bei Nebendingen zu verweilen. Dio sagt es uns hier ausdrücklich, dafs er nicht schreibt, sondern redet, und nicht geschriebenes redet, sondern was ihm der Augenblick eingiebt. Es darf hier auf die früheren Erörterungen über das πλανᾶσθαι ἐν λόγοις verwiesen werden, das aus der improvisatorischen Productionsweise entspringt. Aus dem Augenblick geboren sind solche Reden zunächst auch nur für den Augenblick berechnet. Die πολλὴ ἐξουσία unserer Stelle kehrt wieder Olymp. § 38 τυχὸν γὰρ οὐ ῥᾴδιον τὸν τοῦ φιλοσόφου νοῦν καὶ λόγον ἐπισχεῖν, ἔνθα ἂν ὁρμήσῃ, τοῦ ξυναντῶντος ἀεὶ φαινομένου ξυμφέροντος καὶ ἀναγκαίου τοῖς ἀκροωμένοις, οὐ μελετηθέντα πρὸς ὕδωρ καὶ δικανικὴν ἀνάγκην, ὥσπερ οὖν ἔφη τις, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς ἐξουσίας καὶ ἀδείας. Wie im Euboicus dem Schriftsteller, stellt sich Dio hier dem Gerichtsredner gegenüber, der durch die Notwendigkeit, jede Minute der ihm zugemessenen Zeit auszunützen, in seiner freien Bewegung beschränkt und zu genauer Vorbereitung genötigt wird. Auch in dieser Stelle der Olympica erblicke ich ein Zeugnis für den improvisatorischen Charakter der Rede. Die Worte „ταῦτα μὲν οὖν ἐπεξῆλθεν ὁ λόγος καθ' αὑτὸν ἐκβάς" gewinnen einen tieferen Sinn, wenn wir annehmen, dafs Dio sich wirklich von den aufsteigenden Gedanken treiben läfst, ebenso die Worte „τοῦ ξυναντῶντος ἀεὶ φαινομένου ξυμφέροντος καὶ ἀναγκαίου τοῖς ἀκροωμένοις", wenn die Gedanken ihm wirklich zufällig begegnen. Nur wenn die Hörer fühlten und

wufsten, dafs die Gedanken im Augenblick von ihnen erzeugt wurden, konnten ihnen solche Äufserungen einen wahren und überzeugenden Eindruck machen, sodafs sie sich geneigt fühlten, die Entschuldigung gelten zu lassen. Dem *ξυναντῶν* Olymp. 38 entsprechen genau die *ἐμπίπτοντες λόγοι* Euboicus § 1. Diese Betonung der Zufälligkeit des Gedankenverlaufs ist nur in der Stegreifrede am Platz, weil sie wie in der schriftstellerischen Darstellung, so auch in der schriftlich vorbereiteten Rede ein unentschuldbarer Mangel wäre. In denselben Zusammenhang gehört es, wenn sich Dio im Euboicus § 129 den Jägern vergleicht *οἵ γε ἐπειδὰν τὸ πρῶτον ἴχνος ἐκλαβόντες κἀκείνῳ ἑπόμενοι μεταξὺ ἐπιτύχωσιν ἑτέρῳ φανερωτέρῳ καὶ μᾶλλον ἐγγύς, οὐκ ὤκνησαν τούτῳ ξυνακολουθήσαντες* u. s. w. Mindestens wird man zugeben müssen, dafs in diesen Äufserungen die *προσποίησις σχεδιασμοῦ* enthalten ist. Aber wir haben keinen Grund Simulation anzunehmen, deren der berühmteste Redner der Zeit schwerlich bedurfte. Auch handelt es sich in den angeführten Stellen um einen Mangel der Composition, der sich leicht beim Stegreifreden ergiebt, der aber keineswegs so unabtrennbar mit ihm verbunden ist, dafs ihn der Redner um der *προσποίησις σχεδιασμοῦ* willen geflissentlich hätte anstreben müssen. Wir haben vielmehr Grund anzunehmen, dafs Dio aus der Not eine Tugend macht, wenn er das *πλανᾶσθαι ἐν λόγοις* als einen Vorzug seiner philosophischen Vorträge behandelt.

Ich glaube daher sowohl den Euboicus wie die Olympica als ächte Stegreifreden ansprechen zu dürfen. Das *διήγημα* des Euboicus ist vielleicht von diesem Urteil auszunehmen. In der Olympica tritt der improvisatorische Charakter namentlich im ersten Teil hervor. Für die späteren Partien war jedenfalls eine gründlichere Meditation erforderlich. Doch möchte ich auf zwei Punkte hinweisen, die auch für diese eine vorherige schriftliche Ausarbeitung unwahrscheinlich machen. Erstens macht die Überleitung in § 48 zu der den letzten Teil bildenden Vergleichung der religiösen Verdienste des Pheidias und des Homer nicht den Eindruck des reiflich vorbedachten. Im vorausgehenden Teil hat Dio vier Dolmetscher der dem Menschenherzen eingeborenen Ahnung des Göttlichen namhaft gemacht, den Dichter, den Gesetzgeber, den bildenden Künstler, den Philosophen. Da er nun im Schlufsteil nur zwei dieser Interpreten, den gröfsten Dichter und den gröfsten Bildhauer, hinsichtlich ihrer Leistungen für das religiöse Bewufstsein des Volkes vergleichen wollte, so mufste er den Gesetzgeber und den Philosophen beiseite schieben. Die Art, wie dies in dem überlieferten Texte

geschieht, macht den Eindruck der Willkürlichkeit. Am Anfang von § 48 sagt Dio zunächst nur, er wolle den Gesetzgeber beiseite lassen (*τὸν μὲν οὖν νομοθέτην ἐάσωμεν τὰ νῦν εἰς εὐθύνας ἄγειν, ἄνδρα αὐστηρὸν καὶ τοὺς ἄλλους αὐτὸν εὐθύνοντα*). Im folgenden Satze verspricht er, die (drei) übrigen auf ihr Verdienst um die Religion zu prüfen. Es wirkt daher überraschend und störend, wenn dann auch noch der Philosoph beseitigt wird. Die Art, wie dies geschah, ist durch eine Lücke im Text verdunkelt; dafs es geschah, ist zweifellos. — Sodann ist die Verwendung des schon in der ersten und dritten Königsrede gebrauchten *τόπος περὶ τοῦ Διός* ein auf Improvisation deutender Zug.

Für die Beurteilung der zweiten tarsischen Rede ist besonders der Schlufspassus wichtig. Man hat den Eindruck, dafs der Redner noch mehr *in petto* hat, was er vorbringen würde, wenn nicht die verfügbare Zeit verstrichen wäre. In § 51 wird die Frage aufgeworfen: „giebt es denn in unserer Zeit keine Güter mehr, die des Schweifses der Edlen wert sind?“ Damit scheint eine neue Gedankenreihe anzuheben, der Preis der sittlichen Güter, in dem die ganze Rede gipfeln müfste. Aber die Antwort auf die Frage wird kurz abgebrochen mit den Worten: *ὑπὲρ ὧν ἴσως μακρότερον λέγειν πρὸς ὑμᾶς*. Dann wird von neuem angesetzt. Der Redner erwähnt den Vorwurf, der den Philosophen gemacht wird, dafs sie das Streben der Menschen durch ihre Lehre abspannen. Das kommt mir vor, erwidert er, wie wenn einer den Musiker tadeln wollte, dafs er beim Stimmen seines Instrumentes manche Saiten straffer spannt, manche lockert. Die schlechten und unnützen Bestrebungen sind jetzt fast alle zum Reifsen überspannt, die edlen ganz und gar gelockert: *θεάσασθε δ' εὐθέως, εἰ βούλεσθε, τὴν τῆς φιλαργυρίας ἐπίτασιν, τὴν τῆς ἀκρασίας*. Der Hörer hat das bestimmte Gefühl, dafs mehr über dieses Thema folgen soll. Aber kurz und hart wird abgebrochen mit den Worten: *ἀλλ' ἔοικα γὰρ πόρρω προάγειν, καὶ καθάπερ οἱ ἐν ταῖς γαλήναις μακρότερον νηχόμενοι τὸ μέλλον οὐ προορᾶν*. In diesem Schlufs ist der sicherste Beweis enthalten, dafs die Rede kein *λόγος γεγραμμένος* ist. Dieses Andeuten, Ablenken, Verschweigen, wo man eine volltönende *peroratio* erwartet, ist nicht auf eine künstlerische Absicht, sondern einfach darauf zurückzuführen, dafs Dio aus äufseren Gründen schliefsen mufste, ehe er seinen Gedankenfaden ganz abgesponnen hatte. Dies ist ein sicheres Kennzeichen der Stegreifrede[1]) und, was noch

1) Vgl. auch den Schlufs von or. 80.

wichtiger ist, es lehrt uns, dafs derartige Reden für die Edition keiner Überarbeitung unterzogen wurden. Es wäre ja leicht gewesen, durch Ausgestaltung des Schlusses die ganze Rede abzurunden, wenn man nicht gewissenhaft die ursprüngliche Form samt den ihr anhaftenden Zufälligkeiten gewahrt hätte.

Die hiermit zu ihrem Abschlufs gelangte Untersuchung über die Werke der letzten Periode hat uns vielfach Gelegenheit geboten, ihre charakteristischen Eigenschaften hervorzuheben. Auch die allgemeinen Charakterzüge der ganzen Periode wurden schon im Eingang dieses Kapitels entwickelt. Sie unterscheidet sich von den vorhergehenden nicht durch eine Wandlung der philosophischen Ansichten Dios, sondern durch die veränderten äufseren Bedingungen seiner Wirksamkeit. Die formale Eigentümlichkeit dieser Periode ist die Ausbildung eines auf Massenwirkung berechneten epideiktischen Stils für die popularphilosophische Predigt, in der wir eine teilweise Rückkehr Dios zur Sophistik erkannten. Materiell enthalten diese Reden kaum etwas, für das nicht schon in seiner früheren Wirksamkeit die Ansätze vorhanden waren.

Die Darstellung der stoischen Theologie in der Olympica ist nichts neues. Denn schon in der Borysthenitica hatte Dio die von der Theologie nicht zu trennende Kosmologie der Stoa verkündet; der ersten Rede vom Königtum liegt dieselbe theologische Anschauung zugrunde, wie der Olympica, und auch die früher besprochenen religiösen Stellen seiner bithynischen Friedenspredigten gehören in denselben Zusammenhang. Vom dogmatischen Standpunkt gewähren diese religiösen Kundgebungen Dios kein grosses Interesse. Wenn sich daraus das eine oder andere für die stoische Theologie lernen läfst, was sonst nicht oder nicht so deutlich überliefert ist, so fällt das aus dem Rahmen unserer Aufgabe heraus. Eigene philosophische Gedanken Dios sind nicht darin. Er stellt sich nur die Aufgabe, die Lehren des Chrysippos und Poseidonios zu popularisiren. Wichtig für Dio ist dabei nur die Art und Weise der Aneignung und Darstellung. Die Darstellung richtet sich nach den stilistischen Principien der dionischen Epideiktik. Sie ist also nicht bestimmt, wie ich früher gezeigt habe, durch scharfe Begriffsbestimmungen und bündige Beweise den Verstand der Hörer zu überzeugen, sondern strebt danach, durch schwungvolle und begeisterte Verkündigung auf [illegible] Gemüt der Hörer eine mächtige Wirkung hervorzubringen. In der [illegible]thenitica gesteht Dio selbst, dafs ihm bei seinem Versuch, die

stoische Kosmologie in das Gewand eines Mythos zu kleiden, Platon als Vorbild vorgeschwebt hat. Ich meine, dafs diese Darstellungen — auch der Schlufsteil des Euboicus, der freilich nicht theologischen Inhalts ist, gehört zu derselben Stilgattung — die gröfste Bewunderung verdienen, wenn man sie als das nimmt, was sie sein wollen. Es gelingt dem Redner wirklich, den Hörer vom Boden der Alltäglichkeit emporzuheben zum ahnenden Erfassen des ewig gültigen, was den überlieferten Religionsvorstellungen zugrunde liegt. Das ist nicht ein Verdienst der theologischen Doctrin, die er sich aneignet, auch nicht der äufseren stilistischen Mittel, die er verwendet, um sie darzustellen. Das entscheidende ist die Aneginnung selbst, die durch lebendiges religiöses Gefühl die theologischen Dogmen in Religion zurückverwandelt. In der Olympica ist es für jeden Leser unverkennbar ausgedrückt, dafs der Gottesglaube dem Redner Herzenssache ist und die Grundlage und Voraussetzung seiner Lebensanschauung bildet. Er sucht ihn nicht durch Syllogismen zu beweisen, sondern verkündigt ihn wie ein Priester und Prophet. Dafs ein Gott Schöpfer und Erhalter dieser Welt ist, erscheint ihm als das allergewisseste und handgreiflichste, und mit heiligem Zorn eifert er gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus der epikureischen Schule. Ich wiederhole, dafs es nicht auf den dogmatischen Gehalt seiner Theologie ankommt, sondern auf die Bedeutung, die der Glaube für sein persönliches Leben gewonnen hat. Die stoische Theologie, zu der sich Dio bekennt, können wir aus anderen Quellen besser und gründlicher kennen lernen; aber in keinem anderen Werke der griechischen und römischen Litteratur sehen wir, wie hier, einen frommen Menschen in dieser Lehre Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses und Andacht und Erhebung suchen. Insofern gehört die Olympica, wie auch die sonstigen theologischen Kundgebungen Dios, zu den wichtigsten Denkmälern der antiken Religionsgeschichte.

Zu dem Bilde, das wir im Laufe unserer Betrachtungen von Dios Persönlichkeit gewonnen haben, würde eine rein wissenschaftliche Beschäftigung mit theologischen Problemen gar nicht passen. Er würde ihnen ganz aus dem Wege gegangen sein, wenn er nicht den Glauben als Grundlage seiner praktischen Lebensanschauung gebraucht hätte. Dafs es ihm nicht auf philosophische Erkenntnis, sondern auf das persönliche Verhältnis des Menschen zur Gottheit ankommt, zeigt sich in der Olympica vor allem darin, dafs er aus seinem philosophischen Gottesglauben eine vertiefte Auffassung der polytheistischen Volksreligion und ihres Bilderdienstes abzuleiten sucht. Die ganze Rede gipfelt ja in dem

Nachweis, dafs dem Bilderdienst eine hohe religiöse Bedeutung zukommt. Die Rechtfertigung der Idololatrie, die er dem Pheidias in den Mund legt, geht davon aus, dafs wenn wir überhaupt Bildnisse der Gottheit aufstellen wollen, diese nur menschliche Gestalt tragen können. Vernunft und Einsicht machen das Wesen der Gottheit aus. Die aber kann kein Bildhauer oder Maler abbilden; denn sie sind nicht Gegenstände der Anschauung. Die sinnliche Veranschaulichung des göttlichen Geistes kann nur eine symbolische sein. Das vollkommenste Symbol des Geistes ist aber der menschliche Leib, als ein Gefäss der Vernunft, in dem sie wohnen und sich offenbaren kann. Also liefert der das beste Bildnis der Gottheit, der sie in menschlicher Gestalt so schön, würdig und erhaben als irgend möglich darstellt. Oder wäre es besser überhaupt kein Bildnis oder Gleichnis der Gottheit aufzustellen? Sollen wir nur zu den göttlichen Himmelskörpern anbetend emporblicken? Sie alle verehrt ja der Verständige als selige Götter, sie sind (nach § 58) *ἤθους καὶ διανοίας μεστὰ πάντως*; aber sie stehen uns innerlich wie äufserlich zu fern. Der religiöse Trieb erzeugt in den Menschen ein mächtiges Bedürfnis, der Gottheit mit Verehrung und Gottesdienst ganz nahe zu treten, ihr im Gebete ihre Anliegen vorzutragen, ihr Opfer und Kranzspenden darzubringen. Denn wie Kinder, die von Vater und Mutter gewaltsam getrennt sind, in unbezwinglichem Heimweh und Sehnsuchtsschmerz oft ihre Hände im Traum nach den Abwesenden ausstrecken, so auch die Menschen nach den Göttern, die sie mit Recht als Wohlthäter und Verwandte lieben, voll eifrigen Strebens, wie es auch immer sei, mit ihnen in Gemeinschaft und Verkehr zu treten. — Diese Worte, in denen die Quintessenz der olympischen Rede enthalten ist, zeigen deutlich, in welchem Sinne Dio dem Bilderdienst der griechisehen Volksreligion eine Berechtigung zuerkennt. Er leitet ihn aus der menschlichen Schwäche ab, die ein sinnliches Symbol der Gottheit braucht, um ihr in Liebe und Anbetung nahen zu können. Dieses Symbol ist freilich ein unvollkommenes, das hinter dem wahren Wesen der Gottheit weit zurückbleibt; aber es ist zugleich das vollkommenste, das für menschliche Anschauung hergerichtet werden kann; und das Bedürfnis selbst, das wir durch diese unvollkommenen Symbole zu befriedigen suchen, das Bedürfnis nach Wiedervereinigung mit der Gottheit, von der wir stammen, ist der Menschheit bestes Teil.

Es ist bekannt, dafs die Stoa überhaupt durch ihren philosophischen Pantheismus und Monismus den Polytheismus der Volksreligion nicht zu verdrängen beabsichtigte. Als Einzeloffenbarungen des göttlichen Welt-

geistes lässt sie die vielen Götter neben dem obersten Gott bestehen. So erwähnt auch Dio häufig neben dem Weltgott eine Mehrheit von Untergöttern. Zweifellos waren sie auch für ihn nur Teilkräfte der einen göttlichen Kraft. Seine Behandlung der Frage *πόθεν θεῶν ἔννοιαν ἔλαβον οἱ ἄνθρωποι* in § 27—35 ist in erster Linie auf den Weltgott zugeschnitten. Am Anfang heifst es zwar *περὶ θεῶν τῆς τε καθόλου φύσεως καὶ μάλιστα τοῦ πάντων ἡγεμόνος*, dann aber tritt schon § 28 allein das allgemeine *θεῖον* in den Vordergrund, in dem wir mitteninnen leben und weben und mit dem wir verwachsen sind. In § 29 ist nur von dem Einen die Rede, der uns gesät und gepflanzt hat und noch erhält und ernährt, dem *προπάτωρ θεός*. Daneben erscheint § 29 und § 31 die *θεία φύσις*, die Mutter Natur, die ja bei den Stoikern auch nichts anderes ist, als eine der Manifestationsweisen des Gesamtgottes. In § 32 wird die ganze Betrachtung mit der Folgerung abgeschlossen, dafs die Menschen, die so trefflich an Gottes Tisch gespeist und getränkt wurden, doch nicht umhin konnten das *δαιμόνιον* zu verehren und zu lieben. Gegen Ende des Satzes erscheinen in ganz nebensächlicher Erwähnung die Götter im Plural. In dem von dem *θρονισμός* der Mysterien hergenommenen Vergleiche § 33, 34 ist zwar von einer Mehrheit unsterblicher Götter die Rede, die das Menschengeschlecht in die Geheimnisse der Religion einweihen, aber der Zusammenhang lehrt, dafs damit nicht die Götter der Volksreligion, sondern die göttlichen Himmelskörper gemeint sind, die um unsere Erde einen Reigen aufführen, wie beim *θρονισμός* die *μυοῦντες* um den *μυούμενος*; und die religiöse Erkenntnis, die durch den Anblick dieses Reigens in dem Menschengeschlecht gezeitigt wird, bezieht sich zwar auch auf die Göttlichkeit aller dieser Erscheinungen, vor allem aber auf den Herrscher des Alls, der das Himmelsgewölbe und den ganzen Kosmos lenkt wie ein kundiger Steuermann sein Schiff. In § 35 endlich hören wir, dafs selbst die Tierwelt, obgleich der Vernunft entbehrend, den Gott (*τὸν θεόν*) kennt und verehrt und willig ist, nach seinem Gesetz zu leben. Ja selbst die seelenlosen Pflanzen, die das göttliche Pneuma nicht als Seele, sondern nur als unbewufste natürliche Triebkraft durchwohnt (*ἄψυχα* und *ἁπλῇ τινι φύσει διοικούμενα*), sind mit Wunsch und Willen bereit, jede die ihr zukommende Frucht zu tragen. So handgreiflich und fafslich sind Gedanken und Macht dieses unseres Gottes (*οὕτω πάνυ ἐναργὴς καὶ πρόδηλος ἡ τοῦδε τοῦ θεοῦ γνώμη καὶ δύναμις*). — Es ist also klar, dafs den Inhalt der von Dio vertretenen Religion nur die Verehrung des höchsten Gottes bildet. Aber wir können

uns nicht immer mit unseren Gedanken bis zu ihm erheben, der die Quelle aller Kraftäufserung ist. Unserer Anschauung stehen die einzelnen Offenbarungen Gottes, die Einzelgötter, näher; und warum sollten wir sie nicht verehren, da wir ja in ihnen doch immer nur den Einen verehren? Der Polytheismus der Volksreligion ist also neben dem philosophischen Monismus und Monotheismus berechtigt, so können wir im Sinne der Stoa und Dios sagen, weil er ihm nirgends zuwiderläuft, sondern sich nur von ihm unterscheidet, wie die Teile vom Ganzen. Es ist nur ein Schritt weiter auf demselben Wege, wenn auch der Bilderdienst als berechtigt anerkannt wird. Der Stifter der Stoa hatte diesen Schritt nicht gethan. In seiner *Πολιτεία* verwarf er ausdrücklich die Tempel und Idole. Aber es ist unzweifelhaft, dafs dieser Zug zu den Kynismen des Zenon gehörte, die von der späteren stoischen Orthodoxie verworfen wurden, dafs also Dio auch in diesem Punkt nicht von der zu seiner Zeit geltenden Form der stoischen Lehre abweicht. Bezeichnend für Dio selbst ist aber die persönliche Wärme, mit der er für den Bilderdienst eintritt. Wir sehen daraus, dafs ihm mehr an der Religion gelegen war als an dem philosophischen Dogma. In seiner Schilderung der Sehnsucht nach dem Göttlichen, aus der er die Berechtigung des Bilderdienstes herleitet, kommt die religiöse Stimmung seines eigenen Gemütes zum Ausdruck. Die ist uns in unserm Zusammenhang nicht minder wichtig, als die geschichtliche Herkunft der Lehre.

Der stoische Gott ist bekanntlich ein zweigesichtiges Wesen. Auf der einen Seite ist er Gesetz und Notwendigkeit, auf der anderen Vernunft und zwecksetzender Wille. Er ist auch auf der einen Seite raumerfüllender Stoff, auf der anderen Geist und Bewufstsein. Wir wollen hier nicht verfolgen, wie es die Stoa fertig bringt, vermittelst der durch die Tonoslehre vertieften heraktitischen *ὁδὸς ἄνω κάτω* diese entgegengesetzten Attribute in ihrem einheitlichen Weltprincip zu verknüpfen, sondern nur darauf hinweisen, dafs bei Dio vorwiegend die persönliche Seite der Gottheit betont wird, diejenige Seite also, durch die eine religiöse Annäherung dem Menschen ermöglicht wird. Darum wird ja in der Olympica das Werk des Pheidias gepriesen, weil es das höchste Ideal menschlicher Vollkommenheit als Ausdrucksmittel für das Wesen der Gottheit benutzt. Darum wird dem Zeusbilde des Pheidias vor dem homerischen der Vorzug gegeben, weil es besser als dieses die vollkommene Güte Gottes ausdrückt. Es ist der Kunst des Pheidias gelungen, das Bild einer Person zu schaffen, in der sich Hoheit, Kraft und Strenge, wie sie dem König ziemen, mit väterlicher Güte und Milde ohne Widerspruch

vereinen: *τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν καὶ τὸν βασιλέα βούλεται δηλοῦν τὸ ἰσχυρὸν τοῦ εἴδους καὶ τὸ μεγαλοπρεπές· τὸν δὲ πατέρα καὶ τὴν κηδεμονίαν τὸ πρᾷον καὶ προσφιλές.* Bekanntlich kehrt der Abschnitt über die *ἐπικλήσεις τοῦ Διός* in der ersten und ursprünglich auch in der dritten Rede „vom Königtum" wieder. Dort wird der himmlische König als Vorbild des irdischen Königs geschildert. Es zeigt sich der Zusammenhang zwischen Dios Theologie und Politik. Aber das Königsideal ist ja von dem allgemein menschlichen Ideal nicht verschieden. Wer sich selbst beherrschen gelernt hat, der ist ein König. Jeder Mensch kann nach diesem Ziele streben. Also auch mit der Ethik steht die Theologie im engsten Zusammenhang. Nur wenn man sich das klar macht, versteht man die Rolle, die das religiöse Element in Dios Gedankenkreis spielt. Wie es sich für einen Mann gehört, den wir mit dem platonischen Ausdruck als *μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ* bezeichnen können, zieht er die göttlichen Dinge nur heran, um seinem praktischen Ideal die höhere Weihe zu geben. In den bithynischen Reden sahen wir zuerst den priesterlichen Zug hervortreten, der in den *διαλέξεις* der Exilsperiode völlig fehlt. In den Werken der letzten Periode fehlt er fast nirgends. Wir können es als charakteristisch für diese Periode betrachten, dafs Dio die Pflichten des Menschen jetzt religiös oder kosmisch-metaphysisch zu begründen sucht. Weil Gott ein Gott der Ordnung, des Friedens und der Eintracht, ein Gott der Liebe ist, darum ist die Arbeit die schönste und Gott wohlgefälligste, die sich Friede und Eintracht im engsten wie im weitesten Kreise zum Ziele setzt. Es ist immer dieselbe Gott wohlgefällige Arbeit, ob wir Kampf und Streit im Inneren der Menschenbrust oder in der Familie oder in der Stadt oder im Weltreich befrieden. Es liegt im Wesen des *Ζεὺς Φίλιος καὶ Ἑταιρεῖος*, dafs er *πάντας ἀνθρώπους ξυνάγει καὶ βούλεται φίλους εἶναι ἀλλήλοις, ἐχθρὸν δὲ ἢ πολέμιον οὐδένα οὐδενός.* Aus derselben Gedankenrichtung geht es hervor, wenn Dio in der ersten Königsrede § 37—47 die göttliche Weltregierung als Vorbild des irdischen Königtums behandelt und in der dritten denselben Gedankengang wiederholt, wenn er im Schlufsteil der zweiten Königsrede den König mit dem Leitstier der Herde, Gott mit dem Hirten vergleicht und in der vierten Königsrede Gott als den Lehrmeister der *βασιλικὴ τέχνη* hinstellt. Auch in der Alexandrina kommt die religiöse Gesinnung des Redners in sehr bemerkenswerter Weise zum Ausdruck, wo er ausführt: *ὅτι τὰ συμβαίνοντα τοῖς ἀνθρώποις ἐπ' ἀγαθῷ πάνθ' ὁμοίως ἐστὶ δαιμόνια. — — καθόλου γὰρ οὐδὲν εὔδαιμον οὐδ' ὠφέλιμον,*

ὃ μὴ κατὰ γνώμην καὶ δύναμιν τῶν θεῶν ἀφικνεῖται πρὸς ἡμᾶς, ἀλλὰ πανταχῇ πάντων ἀγαθῶν αὐτοὶ κρατοῦσι καὶ διανέμουσι δαψιλῶς τοῖς ἐθέλουσι δέχεσθαι· τὰ κακὰ δὲ ἀλλαχόθεν ὡς ἐξ ἑτέρας τινὸς πηγῆς ἔρχεται πλησίον οὔσης παρ' ἡμῖν. Auch im Prooemium der zweiten Tarsica tritt Dio als Bote der Gottheit auf, was um so bemerkenswerter ist, weil die Rede nicht der popularphilosophischen, sondern der politisch-symbuleutischen Gattung angehört. Im Euboicus wird mit höchstem religiösen Pathos (§ 135) den Päderasten vorgeworfen, dafs sie sich nicht schämen οὔτε Δία γενέθλιον οὔτε Ἥραν γαμήλιον οὔτε Μοίρας τελεσφόρους ἢ λοχίαν Ἄρτεμιν ἢ μητέρα Ῥέαν, οὐδὲ τὰς προεστώσας ἀνθρωπίνης γενέσεως Εἰλειθυίας οὐδὲ Ἀφροδίτην ἐπώνυμον τῆς κατὰ φύσιν πρὸς τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος συνόδου τε καὶ ὁμιλίας. Ist hier die Ausdrucksweise dem Vorstellungskreis der Volksreligion entlehnt, so ist darum doch nicht minder gewifs, dafs die religiöse Begründung der geschlechtlichen Sittlichkeit ernst gemeint ist. Gleich darauf (§ 138) finden wir das Grundgesetz der Humanität, wiederum mit religiöser Färbung, ausgesprochen in den Worten: ᾗ κοινῇ τὸ ἀνθρώπινον γένος ἅπαν ἔντιμον καὶ ὁμότιμον ὑπὸ τοῦ φύσαντος θεοῦ ταὐτὰ σημεῖα καὶ σύμβολα ἔχον τοῦ τιμᾶσθαι δικαίως καὶ λόγον καὶ ἐμπειρίαν καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν γέγονεν. In all diesen Stellen ist eine religiöse Gesinnung des Redners ausgeprägt, die den διαλέξεις der Exilszeit noch ganz fremd ist. Den merkwürdigsten Beweis für die Verbindung, die Theologie und Naturphilosophie in Dios Geist mit der praktischen Philosophie eingegangen waren, liefert die Borysthenitica, die wenn sie auch Vorgänge aus der Exilszeit schildert, frühestens in der bithynischen Zeit entstanden sein kann.

Will man zum intimen Verständnis dieses für den Kenner ebenso anziehenden wie für den gewöhnlichen Leser befremdlichen und abstofsenden Werkes gelangen, so darf man sich nicht begnügen, jeden der Teile, in die sich die Rede gliedert, für sich zu betrachten, sondern mufs dem geistigen Bande nachspüren, das sie zu einer künstlerischen Einheit verbindet.

Das Gespräch, das Dio zunächst mit Kallistratos und einigen anderen Borystheniten führt und das im weiteren Verlauf zu dem zusammenhängenden Lehrvortrag Anlafs giebt, den Dio auf dem freien Platz vor dem Zeustempel an eine zahlreiche Versammlung andächtiger Zuhörer richtet, knüpft bekanntlich an einen Phokylidesspruch an, den Dio trotz seiner Kürze für wertvoller erklärt, als Ilias und Odyssee zusammengenommen:

καὶ τόδε Φωκυλίδου· πόλις ἐν σκοπέλῳ κατὰ κόσμον
οἰκεῦσα σμικρὴ κρέσσων Νίνου ἀφραινούσης.

Es ist also der Gedanke emphatisch vorangestellt, der uns so oft in den Städtereden Dios begegnet, dafs die politische und sociale Organisation, nicht der materielle Wohlstand Glück und Wert einer politischen Gemeinde bedingt. Der Vortrag, den Dio auf Bitten der Borystheniten zur näheren Begründung dieses Satzes hält, handelt also *περὶ πόλεως* (§ 18 *βουλόμενοι ἀκοῦσαι περὶ πόλεως*). Er definirt zunächst § 20 die *πόλις* als *πλῆθος ἀνθρώπων ἐν ταὐτῷ κατοικούντων ὑπὸ νόμου διοικούμενον.* Wie der Besitz der Vernunft für den Menschen im Gegensatz zu anderen sterblichen Lebewesen artbildendes Merkmal ist, so für die *πόλις*, im Gegensatz zu andern durch Lebensgemeinschaft verbundenen *πλήθη ἀνθρώπων*, die Gesetzlichkeit. Es könnte hiernach scheinen, als ob nur dasjenige Staatswesen den Namen *πόλις* verdiente, dessen Glieder sämtlich dem Gesetz (das hier nicht als positives Recht, sondern als Naturrecht und Vernunftgesetz aufgefafst wird) in all ihrem Thun folgen. In diesem Sinne ist aber nur die Gemeinschaft der seligen Götter eine *πόλις*. In der Unvollkommenheit menschlicher Verhältnisse mufs man schon diejenige politische Gemeinschaft als *πόλις* anerkennen, in der die Inhaber der Staatsgewalt (*οἱ ἄρχοντες καὶ προεστῶτες*) weise und verständig sind und die übrige Masse der Staatsbürger durch die Weisheit der Regierenden so geleitet wird, dafs ihre Unvollkommenheiten keine Störung der Gesamtordnung hervorrufen. Das Urbild der vollkommenen Staatsordnung ist das friedliche und willige Zusammenwirken der göttlichen Wesen und Kräfte im Kosmos. Auch unter ihnen ist eine Abstufung höherer und niederer Wesen vorhanden, aber die niederen ordnen sich ohne Streit freiwillig den höheren unter.[1]) Durch das Band der Liebe geeinigt thun sie alle ihre Arbeit, ein jedes die, welche ihm zukommt. Die weitere Ausführung zeigt, dafs Dio unter diesen göttlichen Wesen die Sterngötter und die Elemente versteht. Sonne, Mond und Planeten sind Wesen höherer Art, weil sie selbständige Bewegung haben, während die übrigen Gestirne nur die Gesamtbewegung des Himmelsgewölbes mitmachen. An diesem himmlischen Vernunftstaat, der allein der Idee einer *πόλις* vollkommen entspricht, haben in gewissem Sinne auch die Menschen, als vernunftbe-

---

1) Ich halte fest an der in meiner Ausgabe vorgeschlagenen Ergänzung des Satzes § 22 *τῶν μὲν ἡγουμένων καὶ πρώτων θεῶν, ⟨τῶν δὲ ἑπομένων⟩ χωρὶς ἔριδος καὶ ἥττης.*

gabte Wesen Anteil: *ὡς παῖδες σὺν ἀνδράσι λέγονται μετέχειν πόλεως, φύσει πολῖται ὄντες, οὐ τῷ φρονεῖν τε καὶ πράττειν τὰ τῶν πολιτῶν οὐδὲ τῷ κοινωνεῖν τοῦ νόμου, ἀξύνετοι ὄντες αὐτοῦ.* Das heifst: die Menschen sind von der Natur, die ihnen den *λόγος* verliehen hat, darauf angelegt Bürger dieser Gemeinde zu werden. Sie werden es, wenn sie ihren Willen der göttlichen Weltvernunft unterordnen und, wie jene kosmischen Kräfte, freiwillig an der Verwirklichung der göttlichen Weltordnung mitarbeiten: ***ducunt volentem fata, nolentem trahunt.***

Dio schickt sich nun an, nachdem er von dieser göttlichen *πολιτεία* gesprochen hat, zu untersuchen, welche von den unvollkommenen irdischen Verfassungen ihr verhältnismäfsig am nächsten kommt. Man erwartet, dafs er als solche die *βασιλεία* rühmen wird. Denn sowohl in der ersten Rede *περὶ βασιλείας* § 42 als in der dritten § 50 wird die monarchische Regierungsform als das Abbild der göttlichen Weltregierung gepriesen. Wenn nun Dio auf Wunsch des Hieroson, der ihn hier unterbricht, seine Auseinandersetzung über die beste irdische Staatsverfassung auf den folgenden Tag verschiebt, und statt dessen *περὶ τῆς θείας εἴτε πόλεως εἴτε διακοσμήσεως* zu reden unternimmt, so ist darin nicht ein wirklicher Wechsel des Themas zu erkennen. Durch die unerwartete Wendung wird mehr Leben und Abwechselung in die Rede gebracht und zugleich, was für die stilistische Gestaltung des folgenden Teils wichtig war, an die Einkleidung und an das Publicum, zu dem Dio redet, wieder erinnert. Dafs damit wirklich die innere Einheit der Rede preisgegeben werde, kann man von vornherein nicht wahrscheinlich finden. Soll diese gewahrt bleiben, so mufs auch der folgende Teil wenigstens indirect auf die irdische Politik Bezug haben.

Unsere Erwartung wird insofern bestätigt, als in der ersten Hälfte des Schlufsteils (§ 29 *τὸ μὲν δή* bis § 38 incl.) die Beziehung auf die irdische Politik durchaus nicht fehlt. Hieroson hatte Dios Äufserungen in § 22. 23 etwas zu wörtlich genommen und nähere Auskunft über die *θεία πόλις* verlangt. Dio erläutert nun seine vorigen Äufserungen dahin, dafs der Kosmos zwar nicht im vollen Wortverstande eine *πόλις* sei, da ja ihre oben gegebene Definition (*πλῆθος ἀνθρώπων ἐν ταὐτῷ κατοικούντων* u. s. w.) auf ihn nicht passe und da er ein einheitlicher lebendiger Organismus (*ζῷον*), nicht wie die *πόλις* nur eine organisch geordnete Gemeinschaft discreter Lebewesen sei. Es bestehe aber eine Analogie zwischen beiden. Denn wie alle Rechtsordnung, durch die eine Mehrheit von Personen zu einer politischen Einheit verbunden

wird, nach stoischer Auffassung auf dem ihnen gemeinsamen Besitz des *λόγος* beruht, so teile auch das Menschengeschlecht mit den Göttern den *λόγος* und könne daher durch eine gemeinsame Rechtsordnung mit ihnen zu einer politischen Gemeinschaft verbunden werden. Diese Behauptung wird ausdrücklich auf den gegenwärtigen Weltzustand (*ἡ νῦν διακόσμησις*) beschränkt, wo eine Vielheit von Elementen, Wesen und Kräften den Kosmos bildet, der aber doch einheitlich bleibt, weil er von einer einheitlichen göttlichen Kraft und Seele durchdrungen ist. Als Gegensatz der *νῦν διακόσμησις* schwebt dem Redner schon hier der Zustand der *ἐκπύρωσις* vor, von dem nachher die Rede sein wird. Der gegenwärtige Weltzustand ist insofern das Vorbild der besten Staatsverfassung, als die ganze ungeheure Vielheit der Wesen von einem höchsten Geist und Willen, wie von einem König, nach einheitlichen Gesetzen und zu einheitlichem Zweck geleitet wird. Die Dichter haben also in ahnender Intuition das richtige getroffen, wenn sie den höchsten Gott nicht nur als Vater der Menschen und Götter, sondern auch als König bezeichneten. Dem Vaternamen Gottes entspricht die Auffassung des Kosmos als eines gemeinsamen Hauses der Menschen und Götter, dem Königsnamen die, welche ihn als *πόλις* betrachtet. Denn wo ein König ist, da mufs auch ein Staat sein.

Es ist klar, dafs schon in diesem Abschnitt eine Beantwortung der oben angeregten Frage nach dem relativen Wert der verschiedenen irdischen Staatsformen enthalten ist. Von dem Gott König wird § 32 gesagt: *παράδειγμα παρέχων τὴν αὑτοῦ διοίκησιν*[1]) *τῆς εὐδαίμονος καὶ μακαρίας καταστάσεως*. Darin ist deutlich ausgesprochen, dafs der Redner auch für irdische Verhältnisse die gesetzlich geordnete Monarchie als die beste Staatsform, als eine *εὐδαίμων καὶ μακαρία κατάστασις* betrachtet. Ebenso sagt Dio in der dritten Rede *περὶ βασιλείας* § 50, vom Königtum: *περὶ δὲ τῆς εὐδαίμονός τε καὶ θείας καταστάσεως τῆς νῦν ἐπικρατούσης χρὴ διελθεῖν ἐπιμελέστερον*. In der Borysthenitica ist die Ausdrucksweise eine so knappe, dafs man sehr genau Acht geben mufs, um bei den Worten *τῆς εὐδαίμονος καὶ μακαρίας καταστάσεως* sofort an die monarchische Verfassung irdischer Staaten zu denken. Aber der Zusammenhang und die angeführte Parallelstelle lassen über die Bedeutung der Worte keinen Zweifel. Der Schlufs scheint mir nicht abzuweisen, dafs die Borysthenitica derselben Periode

1) Überliefert ist allerdings *τῆς αὐτοῦ διοικήσεως*; aber die von mir aufgenommene Conjectur von Emperius dürfte kaum auf Widerspruch stofsen.

in Dios Leben wie die Reden περὶ βασιλείας angehört. Der knappe Ausdruck war nur dann am Platze, wenn erstens die gegenwärtigen Verhältnisse das Lob der verfassungsmäfsigen Monarchie rechtfertigten und verständlich machten und wenn zweitens Dio seinen Hörern als Lobredner der Monarchie bereits bekannt war. Unter Nerva war keine dieser beiden Bedingungen erfüllt. Frühestens kann die Borysthenitica in die Zeit der ersten Königsrede gehören, die sich in dem Abschnitt § 37—46, besonders in § 42 nahe mit ihr berührt und ausdrücklich eine spätere ausführlichere Behandlung des Gegenstandes in Aussicht stellt. Sie kann aber auch nicht viel später fallen, da, wie ich nachher zeigen werde, schon eine dem Jahre 101 angehörige Ansprache Dios sie als vorhanden voraussetzt und auf ihren Inhalt anspielt.

Es hat sich uns ergeben, dafs die erste Hälfte des Schlufsteils der Borysthenitica (§ 29 med. — 38) der Beziehung auf das Thema der Rede (περὶ πόλεως) nicht entbehrt. Wie steht es mit der zweiten Hälfte (§ 39—Schlufs)? Hier scheint Dio, indem er in mythischer Einkleidung die stoische Lehre von ἐκπύρωσις und παλιγγενεσία vorträgt, die Politik ganz aus den Augen zu verlieren und Kosmologie um ihrer selbst willen zu treiben. Wäre dies wirklich der Fall, so hätte Dio die bis hierhin gewahrte Einheitlichkeit seines Werkes durchbrochen. Um das glaublich zu machen, dürfte man sich nicht auf das früher besprochene πλᾶνασθαι ἐν λόγοις berufen. Denn dies ist immer nur ein zeitweises, gewissermafsen episodisches Abirren vom geraden Wege der Darstellung, nach dem der Redner die anfänglich verfolgte Spur wiederfindet. Es sind aber Anzeichen vorhanden, dafs Dio die kosmischen Vorgänge auch hier nur als ein ideales Vorbild der menschlichen schildern will. Durch diese Auffassung würde die innere Einheit des ganzen Werkes gewahrt werden.

Ich darf zunächst auf die Form hinweisen, in der der kosmologische Mythos von Dio eingeführt und an das voraufgehende angeknüpft wird. Nachdem erläutert ist, in wiefern die stoische Auffassung des Kosmos als πόλις berechtigt ist und worauf diese Lehre abzielt, wird der Mythos nicht so angereiht, als ob der Redner zu einem ganz neuen Gegenstand überginge, sondern unmittelbar an das vorhergehende angeschlossen, als ob es sich nur um eine vertiefte Darstellung desselben Gegenstandes handelte, die wegen ihres esoterischen Charakters in mythischer Form gegeben werden mufs. Die Auffassung des Kosmos als πόλις, so hörten wir vorher, ist nicht buchstäblich zu nehmen. [illegible]r eine bildliche Ausdrucksweise, neben der auch andere bild-

liche Ausdrucksweisen berechtigt sind. Mit demselben Rechte wie als *πόλις* kann man den Kosmos als ein Hauswesen betrachten, in dem Gott als Hausherr und Familienvater waltet. Ein drittes Bild für dieselbe Sache ist das des Wagens mit den vier Rossen, den Gott als Wagenlenker fährt: *ὅδε μὲν ὁ τῶν φιλοσόφων λόγος — ἕτερος δὲ μῦθος ἐν ἀποῤῥήτοις τελεταῖς ὑπὸ μάγων ἀνδρῶν ᾄδεται θαυμαζόμενος, οἳ τὸν θεὸν τοῦτον ὑμνοῦσιν ὡς τέλειόν τε καὶ πρῶτον ἡνίοχον τοῦ τελειοτάτου ἅρματος.* Die Steigerung und Vertiefung, die dieses dritte Bild bringt, liegt darin, dafs Haus und Staat nur auf die *διακόσμησις* passen, während durch das dritte Bild auch die wechselnden Weltperioden der stoischen Lehre, *ἐκπύρωσις* und *παλιγγενεσία*, symbolisch veranschaulicht werden sollen. Es ist offenbar die Absicht dieses Teiles, zu zeigen, dafs auch diese Seite der stoischen Lehre der Vorstellung von einer weisen göttlichen Weltregierung nicht widerspricht. Diese Vorstellung aber hat Dio in unserer Rede § 22 nur eingeführt, um sie als ideales Vorbild für die Regierung der menschlichen Staaten zu benutzen. Es ist also der Schlufs berechtigt, dafs auch die in dem Mythos von den vier Rossen und ihrem Wagenlenker veranschaulichte Seite der göttlichen Weltregierung, d. h. die Vorstellung gewaltiger Umwälzungen des ganzen Weltzustandes, eine Beziehung auf die irdischen und menschlichen Verhältnisse haben soll. Darum nennt er schon § 22 die göttliche *πόλις* „*οὐδαμῶς ἀκίνητον οὐδὲ ἀργήν, ἀλλὰ σφοδρὰν οὖσαν καὶ πορευομένην*".

Diese aus der Composition der Borysthenitica abgeleitete Begründung meiner Auffassung wird verstärkt und bestätigt durch die Stellen anderer Reden, in denen derselbe Gegenstand kürzer berührt wird. In der ersten Rede *περὶ βασιλείας* § 42, wo nach Dios eigener Erklärung in § 37 die Kosmologie nur als Vorbild der irdischen Staatsregierung berührt wird[1]), wird diese Vorbildlichkeit nicht auf die *διακόσμησις* beschränkt, sondern ausdrücklich auf die wechselnden Weltperioden ausgedehnt (*ὁποῖόν γε τὸ ξύμπαν αὐτό τε εὔδαιμον καὶ σοφὸν ἀεὶ διαπορεύεται τὸν ἄπειρον αἰῶνα συνεχῶς ἐν ἀπείροις περιόδοις*). In der 40. Rede (*ἐν τῇ πατρίδι περὶ τῆς πρὸς Ἀπαμεῖς ὁμονοίας*) findet sich § 35 ff. ein Abschnitt, der in kurzen Worten den Gedankengehalt der Borysthenitica recapitulirt: „Seht ihr nicht des

---

1) § 37 *ὃν χρὴ μιμουμένους ἀεὶ τοὺς θνητοὺς καὶ τὰ τῶν θνητῶν διέποντας ἐπιμελεῖσθαι, πρὸς ἐκεῖνον ὡς δυνατόν ἐστιν εὐθύνοντας καὶ ἀφομοιοῦντας τὸν αὑτῶν τρόπον.*

gesamten Himmels und seiner göttlichen, seligen Wesen ewige Ordnung und Eintracht und Selbstbescheidung, die das schönste und erhabenste ist, was der menschliche Gedanke erfassen kann? Seht ihr nicht der Elemente, Luft, Erde, Wasser und Feuer, die Ewigkeit hindurch zuverlässig und gerecht bestehende Harmonie, mit wieviel Verständigkeit und Mafshalten sie, selbst erhalten und den ganzen Kosmos erhaltend, ihre Dauer geniefsen? Bedenket doch, wenn es auch einigen vorkommt, dafs meine Rede den Boden unter den Füfsen und den Zusammenhang mit der Wirklichkeit verliert, dafs diese Elementarwesen, die unvergänglich und göttlich sind und von Gedanken und Macht des ersten und mächtigsten Gottes gesteuert werden, nur durch ihre gegenseitige Liebe und Eintracht erhalten werden, die stärkeren und mächtigeren so gut wie die geringeren. Wenn diese Gemeinschaft aufgehoben würde und Zwietracht entstände, würde ihre Unvergänglichkeit sich nicht bewähren, sie würden aus ihrer Ruhe gestört werden und den undenkbaren und unglaublichen Übergang aus dem Sein in das Nichtsein erdulden. Denn die zeitweilige Vorherrschaft des Aethers (*ἐπικράτησις αἰθέρος = ἐκπύρωσις*), von der die Weisen lehren, des Aethers, in dem die herrschende und entscheidende Kraft der Weltseele wohnt und den sie oft auch Feuer zu nennen nicht vermeiden, vollzieht sich doch wohl mit Mafsen und sänftlich, zu vorbestimmten Zeiten und in aller Liebe und Eintracht. Dagegen sind die Übergriffe und Streitigkeiten der übrigen, die sich in gesetzwidriger Weise vollziehen, mit der äufsersten Gefahr des Verderbens verbunden, die freilich das Ganze niemals in Frage stellen kann, da ein ganz friedlicher und gerechter Sinn in ihm wohnt und überall alle Wesen gehorsam und nachgiebig dem heilsamen Gesetze dienen und Gefolgschaft leisten.“ Dafs diese Stelle mit der Borysthenitica in allen Einzelheiten genau übereinstimmt, ist nicht zu verkennen. Auch hier wird das geordnete Zusammenwirken der kosmischen Kräfte (der Elementarwesen) als Vorbild menschlicher Ordnung und Eintracht geschildert. Ich halte für wahrscheinlich, dafs diese Stelle nach der Borysthenitica geschrieben ist, die also zwischen der ersten Königsrede (vom J. 100) und der 40. Rede (vom J. 101) in der Mitte stehen würde. In der ersten Rede wird, wie wir sehen, eine künftige ausführliche Behandlung des göttlichen Weltregiments versprochen, in der 40. scheint mir, in der eben mitgeteilten Stelle, diese ausführliche Behandlung als schon bekannt vorausgesetzt zu werden. Diese Annahme erklärt am besten die Einmischung der Naturphilosophie in eine politische Rede. Sie war weniger auffallend und anstöfsig, wenn Dio schon als

Vertreter dieser Lehre bekannt war. Besonders ist zu beachten, dafs in der 40. Rede die persönliche Auffassung der Elemente, auf der die Verherrlichung ihrer Liebe und ihres freiwilligen Gehorsams beruht, ganz unvermittelt auftritt, während sie im Zusammenhang der Borysthenitica wohl begründet erscheint, weil sie hier als Götter und als Bürger des göttlichen Musterstaates eingeführt werden.

Die Stelle der 40. Rede beweist, wenn man ihre Beziehung zur Borysthenitica erkannt hat, dafs auch dort die Umwälzungen des gesamten Weltzustandes ein Bild der politischen Umwälzungen sind. Denn in der 40. Rede ist der politische Zweck zu deutlich, als dafs man annehmen könnte, Dio treibe hier Kosmologie um ihrer selbst willen. Er wollte, wie mir scheint, sagen: so wenig wie im Kosmos eine und dieselbe Verfassung unverändert fortbesteht, ebensowenig ist dies im irdischen Staate möglich. Wie dort mufs auch hier ein unaufhörlicher Kreislauf stattfinden, indem die Entwicklung abwechselnd zur höchsten ständischen Differenzirung und wieder zur völligen Nivellirung aller ständischen Gegensätze führt. Dem Zustand der *διακόσμησις* entspricht die Gliederung der Gesellschaft in übereinanderliegende Schichten, die in verschiedenem Mafse an der Vernunft und Herrschaft Anteil haben. Dem Zustand der *ἐκπύρωσις* würde der demokratische Staat und die demokratische Gesellschaft entsprechen, wenn die gleichmäfsige Beteiligung aller an der Herrschaft auf der gleichmäfsigen Verbreitung der Bildung und Vernunft beruht. Wie im Zustand der *ἐκπύρωσις* die ganze Materie zur höchsten Tonosstufe erhoben, d. h. zu Geist und Seele geworden ist (§ 54 *εἶναι γὰρ αὐτὸν ἤδη τηνικάδε ἁπλῶς τὴν τοῦ ἡνιόχου καὶ δεσπότου ψυχήν, μᾶλλον δὲ αὐτὸ τὸ φρονοῦν καὶ τὸ ἡγούμενον αὐτῆς. λειφθεὶς γὰρ δὴ μόνος ὁ νοῦς καὶ τόπον ἀμήχανον ἐμπλήσας αὑτοῦ, ἅτε ἐπίσης πανταχῇ κεχυμένος* u. s. w.), so müfste auch in der wahren Demokratie die Masse des Volkes gleichmäfsig durchgeistigt sein. Unter dieser Voraussetzung würde der eine Zustand nicht besser als der andere sein. Aber Dio hält die Verwirklichung dieses Zustandes für unmöglich. Je weiter der Kreis der an der Herrschaft beteiligten gezogen wird, desto mehr schwindet die Hoffnung, dafs Herrschaft und Vernunft zusammengehen könnten. Dafs dies Dios Ansicht war, wissen wir aus der dritten Rede *περὶ βασιλείας* § 45. Von den drei guten Verfassungen, die hier im Anschlufs an die aristotelische Staatslehre unterschieden werden, ist das Königtum die *μάλιστα συμβῆναι δυνατή*, die Aristokratie *πλεῖον ἀπέχουσα ἤδη τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος, τρίτη δὲ σωφροσύνῃ καὶ ἀρετῇ*

δήμου προσδοκῶσά ποτε εὑρήσειν κατάστασιν ἐπιεικῆ καὶ νόμιμον, δημοκρατία προσαγορευομένη, ἐπιεικὲς ὄνομα καὶ πρᾶον, εἴπερ ἦν δυνατόν. Die Tendenzen der Entwicklung sind zwar dieselben im Staatsleben wie im Kosmos. Sie strebt die Unterschiede in der Gesellschaft zu nivelliren, und sobald die Nivellirung durchgeführt ist, setzt die entgegengesetzte Tendenz der Differenzirung ein. Aber während sich im Kosmos dieser Kreislauf in ruhiger, natürlicher Entwicklung nach ewigen Gesetzen vollzieht, ist im irdischen Staatsleben die Entwicklung oft gewaltsam und mit Hafs und Zwietracht verbunden. Or. 3 § 49 lehnt Dio eider ab, von den *συμφοραί* und *παθήματα* der einzelnen Staatsformen zu handeln; dagegen ist es or. 40 § 37 unverkennbar die Absicht des Redners, gerade hinsichtlich der Umwandlung der Staatsform auf das himmlische Vorbild hinzuweisen. Im Kosmos bleibt eben stets der göttliche Geist am Regiment, mag er nun die Welt, die er aus sich erzeugt hat, als ein aufser und über ihr stehender König regieren, oder sie zurücknehmen in die Einheit seines Wesens, sodafs der Unterschied von Gott und Welt verschwindet. Wenn dieser Kreislauf im irdischen Staatsleben nicht verwirklicht wird, so bleibt er doch auch für dieses Vorbild und Ideal. Auch der kosmische Kreislauf vollzieht sich nicht ohne Zwischenfälle. Die Sage weifs von gewaltigen Katastrophen zu berichten, durch welche bald durch Feuer, bald durch gewaltige Wasserfluten die Erde in Bedrängnis geriet und die Tier- und Pflanzenwelt von ihrer Oberfläche fast ganz vertilgt wurde.

Diese Katastrophen, von denen die griechische Sage in den Erzählungen von Phaëthon und von der deukalionischen Flut eine dunkle Erinnerung bewahrt hat, beweisen aber nichts gegen die Weisheit und Vollkommenheit der göttlichen Weltregierung, in der sie notwendige und regelmäfsig im Lauf der Zeiten wiederkehrende Momente bilden: *ταῦτα δὲ σπανίως ξυμβαίνοντα δοκεῖν μὲν ἀνθρώποις διὰ τὸν αὑτῶν ὄλεθρον γίγνεσθαι μὴ κατὰ λόγον μηδὲ μετέχειν τῆς τοῦ παντὸς τάξεως, λανθάνειν δὲ αὐτοὺς ὀρθῶς γιγνόμενα καὶ κατὰ γνώμην τοῦ σῴζοντος καὶ κυβερνῶντος τὸ πᾶν* (Borysthen. § 50).

Ich hoffe durch diese Betrachtung den Sinn des Mythus in der Borysthenitica, den Dio nicht mit ausdrücklichen Worten aussprechen, sondern nur geheimnisvoll andeuten wollte, richtig gedeutet zu haben. Es ist dadurch klar gelegt, wie die Theologie und Kosmologie in Dios ethisch-politischen Gedankenkreis eingreift. Das Staatsregiment soll die göttliche Weltregierung nachahmen. Da diese in ihrem Kreislauf ganz verschiedene Formen durchläuft, so ist auch auf Erden der Wechsel

der Staatsform notwendig und berechtigt. Die Demokratie wäre etwas hohes und herrliches, wenn sie sich nur verwirklichen liefse.

Wie die göttliche Weltregierung zum Wohle des Ganzen geführt wird, so ist auch auf Erden nur das Regiment berechtigt und Gott wohlgefällig, welches das Wohl des Ganzen im Auge behält. Dieser Gedanke zieht sich durch alle vier Königsreden wie ein roter Faden. Nicht minder als die Tyrannis verabscheut er die Oligarchie, in der wenige reiche Bürger sich zusammenthun, um auf Kosten der unbemittelten Masse im eigenen Klasseninteresse das Regiment zu führen (or. 3 § 48). Jeder ärmste und geringste hat das gleiche Anrecht wie der reiche und mächtige, Fürsorge und Berücksichtigung seiner Lebensinteressen vom Staate zu fordern. Dio ist ganz durchdrungen von dem Humanitätsgedanken. Wir haben im dritten Kapitel seine Ansicht über Freiheit und Sclaverei kennen gelernt. Wie die Kyniker und Stoiker hält er die Unterschiede der Menschen mit Ausnahme der sittlichen für nichtig. Dafs auch diese Ansicht auf religiösem Grunde beruht, zeigt vor allem die schon citirte Stelle des Euboicus § 138, wo gegenüber den auf menschlicher Satzung beruhenden Unterschieden der Ehre und des Standes die auf Gottes Schöpferwillen beruhende Wesens- und Rechtsgleichheit aller Menschen betont wird.[1]) Dazu stimmt es, dafs er in Lehre und Leben dem Lose der Armen und Geringen besondere Beachtung schenkt. In der Zeit des Exils sehen wir ihn mit dem gemeinen Manne, besonders mit Bauern, Jägern und Hirten verkehren und ihrem Bedürfnis seine Predigt anpassen. Die Vorliebe für das Landvolk ist ihm immer geblieben. Aber auch die Frage, wie den städtischen Armen zu helfen sei, hat ihn beschäftigt. Als unter dem Proconsulat des Bassus über das bithynische Proletariat nicht ohne dessen eigene Schuld eine grausame Verfolgung hereinbrach, hat er sich nach Kräften bemüht, das Los der Armen zu mildern. Er ging darin so weit, dafs er bei seinen Standesgenossen in den Verdacht demokratischer Gesinnung kam, gegen den er sich or. 50 § 3 verteidigt. Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist auch die Stelle der zweiten tarsischen Rede § 21—23, wo sich Dio der Proletarier von Tarsos, der *λινουργοί*, annimmt und die Bürgerschaft auffordert, sie durch Verleihung des Vollbürgerrechts in gute Patrioten zu verwandeln. Endlich hat Dio in einer

1) Or. 7 § 138 *κοινῇ τὸ ἀνθρώπινον γένος ἅπαν ἔντιμον καὶ ὁμότιμον ὑπὸ τοῦ φύσαντος θεοῦ ταὐτὰ σημεῖα καὶ σύμβολα ἔχον τοῦ τιμᾶσθαι δικαίως καὶ λόγον καὶ ἐμπειρίαν καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν γέγονεν.*

seiner schönsten Reden, im Euboicus, seiner Liebe und Fürsorge für die Armen ein unvergängliches Denkmal gesetzt.

Ich habe an anderer Stelle[1]) den Nachweis geführt, dafs die Rede am Anfang und am Schlufs verstümmelt ist. Die berühmte Erzählung von dem euböischen Jäger, mit der sie jetzt beginnt und von der sie in den Handschriften den irreführenden Titel *Εὐβοϊκὸς ἢ κυνηγός* führt, war ursprünglich als Einlage gedacht. Die Absicht des Ganzen war nachzuweisen, dafs auch der Arme sich ein menschenwürdiges Dasein schaffen könne. Es wurde unterschieden zwischen den Armen auf dem Lande und den städtischen Armen. Für jene ist es, nach Dios Meinung, weit leichter, ihren Lebensunterhalt zu finden und sich ohne Capitalbesitz ein Leben zu schaffen, in dem alle natürlichen und berechtigten Bedürfnisse Befriedigung finden.

Von jeher haben sich die socialen Theoretiker mit Vorliebe der utopischen Dichtung bedient. Indem sie dem Erzeugnis ihrer Speculation mittelst der Phantasie Anschaulichkeit verleihen und von dem, was ihnen als Ideal vorschwebt, wie von einer örtlich und zeitlich bestimmten Wirklichkeit erzählen, suchen sie zugleich die Schönheit und die Möglichkeit ihres Ideals zu erweisen. Denn was nicht unglaublich scheint, wenn es als Thatsache berichtet wird, glaubt auch der wollende Mensch in die Welt der Thatsachen einführen zu können. Dieser Gattung socialer Tendenzdichtung gehört auch Dios Erzählung von dem euböischen Jäger an, die zeigen soll, wie einfach die Bedingungen menschlicher Glückseligkeit sich gestalten und wie gering ihr Bedarf an materiellen Existenzmitteln ist, sobald die Schranke der städtischen Cultur hinweggeräumt ist, die ihn vom Busen der Mutter Natur entfernt.

Jede verstandesmäfsige Gedankenentwicklung kann immer nur einzelne Züge aus dem Gegenstand ihrer Betrachtung herausheben, während es der dichterischen Darstellung gelingen kann, indem sie Zustände und Vorgänge in ihrer Totalität verkörpert, eine ganze Welt von Gedanken in das von ihr geschaffene Bild zu bannen. Was einer solchen Darstellung an begrifflicher Schärfe und lehrhafter Bestimmtheit abgeht, das ersetzt sie reichlich durch die Fülle des als Möglichkeit in ihr enthaltenen Gedankenstoffs. So ist es auch Dio gelungen, ein dichterisches Bild zu zeichnen, dessen Bedeutung sich nicht in wenige Worte zusammenfassen läfst. Es enthält soviele sinnige und für das Ideal des

1) Hermes XXVI, 397 f.

Verfassers bedeutungsvolle Züge, dafs nur eine Schritt für Schritt der Erzählung folgende Interpretation ihre ganze Vortrefflichkeit nachweisen kann. Die Lösung dieser reizvollen Aufgabe würde über die Grenzen unserer Darstellung hinausgehen. Ich begnüge mich daher mit wenigen Andeutungen.

Wenn ich die dionische Erzählung zu der Gattung der utopischen Tendenzdichtungen rechne, so ist das zwar insofern richtig, als die beiden Jägerfamilien als ideale Typen zur Veranschaulichung eines sittlichen Ideals gedichtet sind. Aber die Geschichte spielt nicht, wie andere Utopieen, auf einer fabelhaften Insel des indischen Oceans, im Innern Africas oder jenseits von Thule, sondern mitten in Hellas, an einem geographisch genau bestimmten Orte. Sie ist auch nicht in ferne Vorzeit verlegt, wie Platons Kritias, oder in ferne Zukunft, wie Bellamy's „Looking backward“, sondern giebt sich als eigenes Erlebnis des Redners aus seiner Exilszeit. Die Zustände und Vorgänge, die geschildert werden, enthalten nichts phantastisches und märchenhaftes, sondern halten sich durchaus in den Grenzen des empirisch möglichen. Es ist sehr wohl möglich, dafs der Redner auf seinen Irrfahrten irgendwo und irgendwann ähnliche Menschen und Zustände wirklich angetroffen hat. Aber weiter dürfen wir nicht gehen. Die gleichmäfsige Beziehung aller Züge auf die Idee zeigt deutlich, dafs wir uns auf dichterischem Grund und Boden bewegen.

Die Composition der Erzählung ist eine sehr glückliche, sofern die anziehende Schilderung des ländlichen Lebens der beiden Familien, für die sich der Hörer erwärmen soll, ihr unerfreuliches städtisches Gegenbild umrahmt. Die Freude an der ländlichen Freiheit bildet den Grundton, mit dem die Geschichte anhebt und in dem sie ausklingt. Mit doppeltem Behagen kehren wir zu der Alm zurück, nachdem die Erzählung des Jägers unsere Phantasie eine Zeit lang mit den Bildern des städtischen Treibens erfüllt hat. Aber nicht nur durch den Contrast steigert das Mittelstück der Erzählung die Wirkung des Hauptmotivs, sie ist auch in sehr geschickter Weise benutzt, um den Charakter des Jägers durch die Handlung zu entfalten. Vor allem ist das Verhältnis des Jägers zu dem Staat, dessen Bürger er ist, ein notwendiges Glied in der Schilderung seiner Lebensverhältnisse. Also auch für die positive Seite der Darstellung steuert das Mittelstück der Erzählung wesentliche Momente bei.

Denn darauf kommt es ja dem Redner an, dafs das Leben dieser armen Leute nicht nur einzelne Vorzüge vor dem Leben der Stadtleute

hat, sondern in seiner Totalität nach aufsen und nach innen alles enthält, was für ein vollbefriedigtes Menschenleben von wesentlicher Bedeutung ist. Es liegt darin durchaus nicht, dafs Dio jede höhere Cultur, die über diese einfache Lebensform hinausgeht, für verderblich hält, sondern nur, dafs das wesentlichste im Menschenleben von ihr unabhängig ist. Hinsichtlich seiner Autarkie kann das Leben dieser einfachen Leute tausende beschämen, die einen viel reicheren Stoff nicht nur an äufserem Besitz, sondern auch an Wissenschaft und Kunst zum Aufbau ihres Lebens verwenden.

Besser als die Städter sind nach Dios Auffassung diese Waldbewohner mit Wohnung, Nahrung und Kleidung versorgt. Wieviel schöner ist es in der Einsamkeit des Waldthales zu wohnen, wo man für freie Bewegung Raum hat und die Stille der Natur den Menschen zu sich selber kommen läfst, als in dem Lärm und Gedränge der Stadt. Die Schilderung des Waldthales (§ 14. 15) ist zwar frei von sentimentaler Naturschwärmerei, die dem Jäger nicht anstehen würde, und scheint ganz realistisch seine Vorzüge für die Tiere der Herde als Hauptsache zu behandeln. Aber die unbewufste Freude des Jägers an der Schönheit der elementaren Natur, die ihm nicht Gegenstand müfsiger Augen- und Gefühlslust, sondern als Stätte seines arbeitsvollen Lebens eine wirkliche Heimat ist, kommt doch deutlich genug zum Ausdruck und wird durch seine Klage über die Enge und den Lärm der Stadt beleuchtet. Dafs auch in der sinnlichen Lust an Speise und Trank diese Armen den Reichen überlegen sind, wird als ein Hauptpunkt ausdrücklich betont. Das selbsterlegte Wildpret und selbst der rauhe Hirsebrei mundet ihnen nach tüchtiger Arbeit und Bewegung in freier Luft vortrefflich und mit Behagen trinken sie dazu den selbstgebauten Wein.

Wie zufrieden der Jäger mit seiner Kleidung ist und wie wenig er für die Eleganz städtischer Toilette Verständnis hat, zeigt sehr hübsch die drollige Scene, wie er Chiton und Himation, die ihm die Gemeinde als Ehrengabe verleiht, anfangs nicht annehmen will, und als man ihn wider seinen Willen damit bekleidet, durch Überwerfen des altgewohnten Tierfelles das modische Costüm verunstaltet. Den neuen Anzug auf Gemeindekosten erhält er bekanntlich als Ersatz für den Chiton seiner Tochter, den er vor Jahren einem schiffbrüchigen Mitbürger nach liebevoller Pflege und Bewirtung beim Abschied geschenkt hatte. Sehr ergötzlich ist auch geschildert, wie die Felle der erlegten Hirsche ihm als bedeutender Wertgegenstand gelten und einen Hauptbestandteil des Familienvermögens ausmachen. Mit ihnen beschenkt er seine Gäste,

und als er zur Selbsteinschätzung für die Communalsteuer aufgefordert wird, benutzt er die Hirschfelle als Wertmesser seiner Steuerkraft.

Haus und Hof stammen noch aus der Zeit ihrer Väter, als sie die Herden des reichen Mannes hüteten. Nur haben sie den ursprünglich für die sommerliche Almtrift leicht gezimmerten Holzbau verstärken müssen, um ihn für den Winteraufenthalt brauchbar zu machen. Die hinter dem Gehöft ansteigende Berglehne haben sie mit Weizen, Gerste, Hirse und Bohnen nach dem Maſse ihres Bedürfnisses angebaut. Die Weinpflanzung, die sie allmählich vergröſsert und kürzlich bis auf 42 Weinstöcke gebracht haben, ist trefflich gediehen. Sie liefert ihnen Trauben zum Nachtisch und einen süſsen Rotwein, der auch ihren städtischen Gästen Achtung einflöſst. Fügen wir noch den bescheidenen Viehstand von acht Ziegen, einer Kuh und einem Kalb, die Jagdgewehre und die unentbehrlichsten Haus- und Wirtschaftsgeräte hinzu, so ist damit alles erschöpft, was sie besitzen. Geld haben sie nicht und begehren sie nicht. Die 100 Drachmen, die ihm von der Gemeinde bewilligt werden, weigert sich der Jäger anzunehmen. Wenn von Zeit zu Zeit die Neuanschaffung eines unentbehrlichen Gerätes notwendig wird, so tauschen sie es gegen Stücke ihrer Jagdbeute oder Wirtschaftserzeugnisse im nächsten Dorfe ein. Der Gesundheitszustand der Familien ist natürlich ein vortrefflicher. Die Eltern der jetzigen Besitzer haben ein hohes Alter erreicht und sind bis zuletzt stark und rüstig geblieben. Die Mutter des einen ist noch am Leben. Aus Dios schwächlicher Körperbeschaffenheit schlieſst der Jäger, er müsse wohl ein Städter sein.

Aber nicht nur leiblich sind die Waldbewohner gut versorgt: im gesunden Körper wohnt eine gesunde Seele. Der höchste Zweck der ganzen Darstellung liegt in der dramatischen Entfaltung des Charakters der Hauptperson. Der Redner will seine Hörer überzeugen, daſs Menschen, denen die städtische Cultur und die modische Schulbildung fehlt, darum noch keine Barbaren zu sein brauchen. Was er im Bilde des Jägers und seines Familienkreises veranschaulicht, ist das, was wir „naive Gesittung“ nennen würden; eine Lebensform, die alles enthält, was das Menschenleben ehr- und liebenswürdig macht, obwohl ihr fast der ganze Apparat an Wissen und Kunst fehlt, den eine Jahrhunderte alte Cultur zur Veredlung des Lebens entwickelt hat.

Dios Jäger ist, trotz seiner Unwissenheit, die z. B. in dem Glauben an Tage guter Vorbedeutung (*ὅταν μὴ μικρὸν ᾖ τὸ σελήνιον*) und in seinen naiven Äuſserungen über die städtischen Einrichtungen zum Ausdruck kommt, durchaus nicht auf den Kopf gefallen. Er hat nicht nur

den Verstand, den er für sein einfaches Leben braucht, sondern auch einen gesunden Mutterwitz, mit dem er in der Volksversammlung über die sykophantischen Künste des Demagogen triumphirt und die Lacher auf seine Seite bringt. Er hat freilich weder lesen noch schreiben gelernt, geschweige denn Rhetorik und Philosophie. Denn er ist im Walde aufgewachsen und nur einmal als Knabe mit seinem Vater in der Stadt gewesen. Aber an Erziehung fehlt es ihm trotzdem nicht. Mit gutem Bedacht hat Dio nicht den Vater, der erst im reifen Mannesalter seinen ständigen Wohnsitz in den Bergen nahm, sondern den Sohn zum Helden seiner Erzählung gemacht, der fast garnicht mehr mit der städtischen Sphäre in Berührung gekommen ist. Er ist durch einen besonderen Glückszufall von der modernen Pädagogik verschont geblieben und aufser den freien und natürlichen Verhältnissen, in denen er aufgewachsen ist, haben nur die Eltern auf ihn eingewirkt, die, obgleich durch Armut zu niederem Lohndienst gezwungen, von bürgerlicher Geburt waren und ihm eine gute und anständige Tradition ins Leben mitgegeben haben. Er ist also nicht als culturloser Wilder aufgewachsen, sondern hat die einfachsten Elemente einer alten Gesittung in sich aufgenommen, die er auch, wie wir sehen, seinen Kindern überliefert. Da er sich abseits von der Menschenherde gehalten hat, die ihn sonst unfehlbar auch in ihren rücksichtslosen Kampf um Gold, Macht, Ehre und Genufs hineingerissen hätte, so haben sich diese Keime ungehemmt entfalten können.

Da er ganz frei und unabhängig gelebt hat und weder von der Obrigkeit noch von andern stärkeren bedrückt und übervorteilt worden ist, so hat er nicht nötig gehabt, die Bauernschlauheit in sich auszubilden; er ist vertrauensvoll, offen und wahrhaft geblieben: *ἁπλοῦς καὶ γενναῖος*. Seine edle Wahrhaftigkeit hat der Erzähler besonders betont, indem er ihn in der Volksversammlung seinen ganzen Besitzstand darlegen und auch nicht das kleinste verschweigen läfst. Dio hat ihn in Verdacht, wenigstens den schönen Obst- und Gemüsegarten verschwiegen zu haben (§ 64 *ἀλλ' ἕν τι ἀπεκρύψω τοὺς πολίτας, τὸ κάλλιστον τῶν κτημάτων*). Aber der Jäger kann sich rechtfertigen: den Garten hatten sie damals noch nicht, er ist später angelegt worden. Durch diesen feinen Zug wird neben der Wahrhaftigkeit des Jägers zugleich sein fortschreitender Wohlstand, die Frucht fleifsiger Arbeit, gekennzeichnet. Es ist ihm natürlich, jedem Menschen, auch wenn er ihn zum ersten Male sieht, offen und vertrauensvoll entgegenzukommen und gutes von ihm zu denken. Auch wo zu Mifstrauen Anlafs vorhanden

ist, wie bei dem Besuch der Abgesandten aus der Stadt, läfst er nicht von seiner Art. Den Gegensatz zu dieser *ἁπλότης* bildet das mifstrauische und verleumderische Wesen des Sykophanten, der bei allen Menschen die im gesellschaftlichen Existenzkampfe geschulte Verschlagenheit und rücksichtslose, vor keinem Mittel zurückschreckende Selbstsucht voraussetzt, die ihn selbst beseelt, und deshalb eine so einfache Persönlichkeit, wie der Jäger ist, nicht zu begreifen vermag.

Die beiden Jägerfamilien sind arbeitsame Leute. Ihren bescheidenen Wohlstand haben sie sich mit ihrer Hände Arbeit so zu sagen aus dem nichts erschaffen. Ich habe schon an anderer Stelle darauf hingewiesen, dafs nach kynischer Ansicht auf der körperlichen Arbeit ein ganz besonderer Segen ruht. Die Arbeit, die diese Waldbewohner thun, um sich ihr Leben zu erhalten, ist ein wesentliches Stück ihres Lebensglückes. Sie arbeiten nur für sich, aber sie nehmen auch keine oder fast keine Arbeit anderer Menschen für sich in Anspruch. Sie sind im vollsten Wortsinne *αὐτουργοί*. Erzeugnisse der Industrie besitzen sie nur ganz wenige. Auch des Kaufmanns, der den Güteraustausch vermittelt, bedürfen sie nicht. Dienstboten halten sie nicht; die heranwachsenden Kinder finden in der Bedienung der Eltern ihren natürlichen Beruf.[1]) So ist die Familie ihr Staat und ihre Welt. In der Familie entwickelt sich ein heiteres und liebevolles Zusammenleben, das ihrem gemütlichen und geselligen Bedürfnis genügt. Hierfür ist es von Bedeutung, dafs Dio uns zwei Hausstände schildert, die durch Bande der Freundschaft und Verschwägerung verbunden sind. Jeder der beiden Männer hat die Schwester des anderen geheiratet. So erhält die kleine Colonie erst volle Selbstgenügsamkeit, indem sich die beiden Männer und die beiden Frauen an einander anschliefsen und in der Kinderwelt neben dem geschwisterlichen Verhältnis das kameradschaftliche zwischen Vettern und Cousinen reicheres Leben erzeugt. Mit grofser Anmut und Liebenswürdigkeit hat Dio im letzten Teil der Erzählung die Fröhlichkeit dieses traulichen Zusammenlebens geschildert. Auch ist die Familie nicht völlig von der übrigen Welt abgeschieden. Der junge Bauer aus dem nächsten Dorfe, ein *ἀνὴρ πλούσιος*, führt die älteste Tochter des Jägers heim. Dio will andeuten, dafs die fleifsig und anspruchslos er-

1) Vgl. or. 10 *περὶ οἰκετῶν*, besonders § 13 *καὶ μὴν ὅπου οἰκέτης ἐστίν, εὐθὺς διαφθείρονται οἱ γιγνόμενοι παῖδες καὶ ἀργότεροί τε γίγνονται καὶ ὑπερηφανώτεροι, ὄντος μὲν τοῦ διακονοῦντος, ἔχοντες δὲ οὔ καταφρονοῦσιν· ὅπου δ' ἂν αὐτοὶ ὦσι, πολὺ ἀνδρειότεροι καὶ ἰσχυρότεροι, τῶν πατέρων εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς κήδεσθαι μανθάνοντες.*

zogenen Mädchen auch über den Familienkreis hinaus geschätzt werden und den Anforderungen gewachsen sind, die ein gröſseres Anwesen an die Bäuerin stellt. Auch nach ihrer Verheiratung bleibt die junge Bäuerin, deren Ehe mit mehreren Kindern gesegnet ist, mit den Eltern in liebevollem Verhältnis. Aber diese lehnen es durchaus ab, von dem Wohlstand des Schwiegersohnes für sich Vorteil zu ziehen. Sie legen Wert darauf, ganz unabhängig zu sein und keiner Unterstützung zu bedürfen. Als einmal Miſswachs sie zwingt, Saatkorn von ihrem Schwiegersohn zu entleihen, ist es ihnen Gewissenspflicht, gleich nach der Ernte das geliehene zurückzuerstatten. So ist dafür gesorgt, daſs der reiche Bauer nie seiner Frau die Armut ihrer Eltern, für die man auch noch sorgen müsse, vorwerfen kann. Hingegen wird der Hof des Schwiegersohnes von den Waldleuten mit Wildbret versorgt und mit Obst und Gemüse, den Erzeugnissen des Gartens, der ihr Stolz ist. Denn der Bauernhof unten im Dorf besitzt keinen Garten.

Die jüngere Tochter des Jägers wird ihrem Vetter, der sich entschlossen hat, im Walde zu bleiben und selbst wieder ein Jäger zu werden, zur Frau gegeben. Die Schilderung dieses Verhältnisses, die im letzten Teil der Erzählung in den Vordergrund tritt, soll nach der Absicht des Redners eine vorbildliche Darstellung naturgemäſser und vernünftiger Eheschlieſsung sein, wie er § 80 gesteht. Sie soll den Gegensatz bilden zu der bei den Eheschlieſsungen der Reichen und Vornehmen herrschenden Unnatürlichkeit und berechnenden Kälte, die mit allen ihren Erkundigungen über Herkunft und Vermögenslage und mit den verwickelten Stipulationen ihrer Eheverträge doch keine gute Ehe zustande bringt. Auch hier ist es dem Redner gelungen, mit wenigen Worten viel und bedeutungsvolles zu sagen. Mit wenigen Strichen zeichnet er die Leidenschaft des Burschen, die sich, obwohl durch Scham und Sitte gebändigt, zum Ergötzen der beiderseitigen Eltern in treuherzig naiver Weise kundgiebt. Bei seinem Eintritt in das Zimmer errötet er. Den Hasen, den er erlegt hat, bringt er der Geliebten als Huldigungsgabe und benutzt einen Augenblick, wo er sich unbeobachtet glaubt, zu einem Kuſs in Ehren. Als der Gast, der die Lage der Dinge sofort überschaut hat, neckend fragt, ob auch diese Tochter, wie ihre ältere Schwester, einen reichen Mann bekommen soll, errötet er wieder und mit ihm zugleich das Mädchen. Da er sich als Jäger genügend ausgebildet fühlt und mit Hirsch und Wildschwein fertig zu werden weiſs, glaubt er sich gereift genug, um einen eigenen Hausstand zu gründen, und erwartet mit brennender Ungeduld, daſs die Eltern der

Tag der Hochzeit festsetzen. Denn dafs die beiden ein Paar werden sollen, ist längst beschlossene Sache. Aber die Eltern warten noch, wie sie sagen, auf einen Tag guter Vorbedeutung. Sein verschämter Versuch, anzudeuten, dafs dieser Tag gekommen und kein Grund vorhanden sei, noch länger zu warten, stimmt beide Väter zur Heiterkeit. Auch das Schwein, das für das Hochzeitsopfer gebraucht wird, hat er sich schon ohne Vorwissen des Vaters zu verschaffen gewufst — die Mutter war natürlich im Geheimnis — und es im selbstgezimmerten Kofen hinter dem Hause so trefflich gemästet, dafs es vor Fett fast birst und den Ansprüchen der Götter genügen kann. Die ganze Verhandlung über die Festsetzung der Hochzeit wird mit der gröfsten Freimütigkeit und Herzlichkeit geführt. Die Rührung der Frauen macht sich in Küssen Luft, während die Väter durch humoristische Behandlung der Sache ihre Überlegenheit wahren. Die ganze Scene ist ein Bild einfacher Humanität und von wohlthuender Wärme durchdrungen. Bei aller Freimütigkeit geht es unter diesen einfachen Leuten sittig und zartsinnig zu. Man fühlt, dafs es in diesem Kreise nicht an Liebe fehlt, und versteht das Gefühl des Jägers, das sich in jenen naiven Worten ausspricht: *τότε ἔγνων ὅτι ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ φιλοῦσιν ἀλλήλους*.

Aber Dio begnügt sich nicht das glückliche Familienleben seiner Armen auf dem Lande zu schildern. Er sucht dem Bilde tiefere Bedeutung zu geben, indem er zeigt, dafs man dem Jäger nicht Versäumnis seiner Pflichten gegen den Staat und gegen die Menschheit schuldgeben darf. Der Jäger ist von einer natürlichen Menschenliebe erfüllt, die es ihm zu einer selbstverständlichen Sache macht, dem Obdachlosen Gastfreundschaft und dem Notleidenden Hülfe zu gewähren, auch wenn er ihn nie zuvor gesehen hat. Die humane Gesinnung, die jeden hülfsbedürftigen Mitmenschen als Bruder betrachtet, beruht bei ihm nicht auf dem philosophischen Dogma, auch nicht auf der Furcht vor dem Gotte des Gastrechtes, sondern auf natürlichem Gefühl. Die Verleumdungen des Sykophanten nimmt er im allgemeinen mit Gleichmut hin und begnügt sich, sie kurz und sachlich oder mit trockenem Witz zurückzuweisen. Nur die eine Beschuldigung, dafs er, ein zweiter Nauplios, von den kapherischen Felsen trügerische Feuersignale gebe, um die Schiffe an den Klippen scheitern zu lassen und sich am Gute der Schiffbrüchigen zu bereichern, versetzt ihn in eine gewisse Erregung: *μὴ γὰρ εἴη ποτέ, ὦ Ζεῦ, λαβεῖν μηδὲ κερδᾶναι κέρδος τοιοῦτον ἀπὸ ἀνθρώπων δυστυχίας*. Wie er sich in Wahrheit der armen Schiffbrüchigen annimmt, ihnen die Pflege, deren sie bedürfen, gewährt, aus

seinen bescheidenen Mitteln sie freigebig, ja grofsmütig bewirtet und das alles aus reiner Menschenliebe und mit wohlthuender Herzlichkeit, wird durch Dios eigenes Erlebnis uud das jenes anderen Bürgers, der in der Volksversammlung für ihn zeugt, bewiesen. Besonders bezeichnend für seine Gesinnung sind seine Worte § 7 *ἐπιμεληϑησόμεϑα ὅπως σωϑῇς, ἐπειδή σε ἔγνωμεν ἅπαξ* und der Kufs, den er in der Freude des Wiedersehens dem überraschten Sotades verabfolgt, den er vor Jahren gerettet und in seinem Hause bewirtet hatte.

So zeigt Dio, dafs der Jäger trotz seiner Absonderung von der Menschenherde Gelegenheit findet, seine Pflichten gegen die Menschheit zu erfüllen. Aber wie steht es mit der Gemeinde, der er als Bürger angehört? Ist nicht solche Absonderung vom Leben der Gemeinde eine schwere Verletzung der Bürgerpflicht? Dio hat dafür gesorgt, dafs den Leuten selbst deswegen ein sittlicher Vorwurf nicht gemacht werden kann. Denn sie sind nur bei der Lebensweise geblieben, in der sie aufgewachsen sind. Wenn jemanden ein Vorwurf trifft, so sind es die Väter. Aber auch sie hatten ja nur der Not gehorcht. Erst als ihre Versuche in Stadt oder Dorf Arbeit zu finden, fehlgeschlagen waren, hatten sie sich entschlossen, die bisherige Sommerwohnung auch als Winterquartier zu benutzen. Die delicate Frage nach der sittlichen Berechtigung solcher Absonderung hat also Dio hinweggeräumt. Um so deutlicher verfolgt der mittlere Teil der Erzählung die Tendenz, nachzuweisen, dafs diese Leute für das Wohl ihrer Vaterstadt mindestens ebensoviel leisten als die eifrig am Gemeindeleben beteiligten Städter. Nicht allein, dafs sie in Kriegszeiten oder gegen Überfälle der Piraten bessere Vaterlandsvertheidiger als manche Städter abgeben würden (§ 49), auch ihre wirtschaftliche Arbeit, durch die sie die Ödländereien des Stadtgebietes wieder in ertragsfähiges Culturland verwandeln, nützt dem Staate mehr, als das Zungendreschen städtischer Müfsiggänger. Aus den der Erzählung folgenden Reflexionen wissen wir, dafs es Dios Absicht war, die Verödung des platten Landes und das Zusammenströmen der ganzen Bevölkerung in die Städte als den Krebsschaden des gegenwärtigen Culturzustandes zu bezeichnen. Diese Tendenz kommt besonders in der Rede des *ῥήτωρ ἐπιεικής* § 33—41 zur Geltung, in welcher praktische Vorschläge zur Heilung des Übels gemacht werden.

Zwei Drittel des Stadtgebietes liegen verödet. Der Redner selbst besitzt in der Ebene und im Gebirge ausgedehnte Ländereien, die wegen des Mangels an ländlichen Arbeitern unbestellt bleiben. Wenn Jemand sie wieder anbauen wollte, so würde er, wie er sagt, nicht nur keine

Pacht von ihm fordern, sondern selbst gern einen Teil des Betriebscapitals vorschiefsen. Der Bürgerschaft rät er, die Occupation des Gemeindelandes durch Private nicht zu verhindern, sondern zu befördern und zu prämiiren. Wer ein Stück der verödeten Feldmark wieder in Cultur setzt, soll zehn Jahre lang keine Abgaben davon zahlen. Erst nach Ablauf dieser Zeit, wenn die Wirtschaft genügende Lebensfähigkeit erlangt hat, soll er zu einer mäfsigen Abgabe, die nach Procenten des Ertrags an Feldfrüchten zu berechnen wäre, herangezogen werden. Auch Fremden soll die Occupation unter ähnlichen Bedingungen wie den Bürgern gestattet werden. Nur sollen sie schon nach Ablauf von fünf Jahren eine Abgabe, und zwar den doppelten Betrag von derjenigen zahlen, die von den Bürgern erhoben wird. Wenn ein Fremder 200 Plethra anbaut, so soll er das Bürgerrecht erhalten. Dafs den Bürgern soviel günstigere Bedingungen gemacht werden, ist selbstverständlich vom Gerechtigkeitsstandpunkt. Der Zweck der vorgeschlagenen Mafsregel ist ein materieller und idealer zugleich. Sie würde nicht nur in absehbarer Zeit die Gemeindeeinkünfte vermehren, sie würde auch einen grofsen Teil der städtischen Proletarier allmählich wieder in wohlhabende Bauern verwandeln und sie nicht nur ökonomisch, sondern auch physisch und moralisch auf eine höhere Stufe heben.

Hier ist der Punkt, wo die moralphilosophische Tendenz der Schrift in das nationalökonomische Gebiet hinübergreift. Denn für Dio ist auch die Nationalökonomie nur ein Teil der ethisch-politischen Wissenschaft. Zunächst aber müssen wir unsern Gedankengang bezüglich des Jägers zum Abschlufs bringen. Soweit der Verfasser zeigen will, dafs das Leben des Jägers und der andern Waldbewohner allen Anforderungen genügt, die man äufserlich und innerlich an ein der Menschenwürde entsprechendes Dasein stellen kann, gipfelt die Darstellung in dem Triumph des Jägers in der Volksversammlung. Es siegt hier die Anschauung, dafs auch der Staat alle Ursache hat, mit solchen Bürgern zufrieden zu sein. Freilich hat der Jäger das formale Recht verletzt, indem er einen Boden anbaute, der zum Gemeindeland gehörte, ohne Zins zu zahlen. Aber er hat *bona fide* gehandelt und die jahrelange Unkenntnis der Gemeinde zeigt, dafs diese mit ihrem Besitze selbst nichts anzufangen wufste. Dafs er sich durch den Anbau des verödeten Landes, das sonst niemandem zugute kam, nach den Grundsätzen des natürlichen Rechtes und der Billigkeit ein Anrecht auf den Besitz desselben erworben hat, wird ausdrücklich anerkannt (§ 61 *ψηφίσασθαι δὲ αὐτοῖς καρποῦσθαι τὸ χωρίον καὶ αὐτοὺς καὶ τὰ τέκνα*). Damit

hat auch der Staat das Verhalten der Waldleute als von seinem Standpunkt aus berechtigt anerkannt. Auch zeigt die rührende Bereitwilligkeit des Jägers, alle Forderungen, die man an ihn stellen könnte, zu erfüllen (vgl. namentlich § 50), dafs er nicht gesonnen ist, sich seinen Bürgerpflichten zu entziehen. Aber zu diesen Pflichten rechnet er nicht die Beteiligung an dem politischen Leben seiner Vaterstadt. Er glaubt ihr durch productive Arbeit mehr zu nützen als durch seine Beteiligung an den Volksversammlungen, die ja bei Leuten seiner Klasse doch hauptsächlich darauf abzielen würde, sich vom Staate füttern zu lassen.

Neben den Zügen, die das Bild des Jägers zu vervollständigen dienen, enthält die Volksversammlungsscene eine Satire auf die schlechten Demagogen, die von persönlichem Ehrgeiz und andern selbstsüchtigen Beweggründen geleitet, ohne tiefere Sachkenntnis und politische Einsicht sich der politischen Laufbahn zuwenden und durch eine rabulistische Redekunst, die ihnen als zureichende Qualification für den Beruf des Staatsmannes gilt, das Volk mifsleiten. Dafs Dio hier eigene Eindrücke und Erlebnisse aus seiner prusanischen Zeit verarbeitet, scheint mir sicher. Eine theoretische Behandlung desselben Gegenstandes enthält die zweite tarsische Rede § 28—37.

Der Erzählung folgen im Euboicus zunächst in § 81—102 Betrachtungen, die aus ihr das Facit ziehen. Dann, mit § 103, wendet sich der Redner dem zweiten und schwierigeren Teil seines Themas zu. Auch den städtischen Armen will er Anweisung geben, wie sie ihren Lebensunterhalt finden können, ohne ihre Gesundheit, ihre Lebensfreudigkeit und ihre Menschenwürde einzubüfsen. Dio gesteht selbst zu, dafs sich hier ungleich gröfsere Schwierigkeiten erheben. Am besten wäre es schon, wenn man den Strom der städtischen Proletarier aufs Land zurückleiten könnte, um sie wieder in Bauern zu verwandeln — und was etwa von Seiten der Gesetzgebung geschehen könnte, um dieses Ziel zu fördern, ist ja in der Erzählung durch die Anträge des ἀνὴρ ἐπιεικής angedeutet. Da sich aber dieses Ziel vorläufig nicht erreichen läfst, gilt es, auch den städtischen Armen den Weg zu zeigen.

Von diesem Teil der Rede, der uns das allerhöchste Interesse einflöfsen würde, ist leider nur der negative Teil erhalten, in dem die Berufe, die nach Dios Ansicht der Arme meiden soll, behandelt werden — und selbst er ist nicht vollständig. Für die Beurteilung des uns so fremdartigen Stiles habe ich im ersten Teil dieses Kapitels den richtigen Standpunkt zu gewinnen gesucht. Man darf sich durch die Form nicht zur Ungerechtigkeit gegen den Inhalt verleiten lassen. Das Unternehmen

selbst verdient die höchste Anerkennung und der Verlust des positiven Teils ist tief zu bedauern.

Ich glaube hier auf eine Behandlung der einzelnen von Dio verpönten Berufe verzichten zu dürfen und begnüge mich auf die grundlegenden Gesichtspunkte hinzuweisen, die in § 109—113 aufgestellt werden. Dio erinnert an den Hesiodvers, der besagt, dafs keine Arbeit Schmach bringt, und findet ihn nur zutreffend, wenn man dem Begriff Arbeit weit engere Grenzen zieht, als der allgemeine Sprachgebrauch. Nicht jede Thätigkeit, durch die man sein Brot erwirbt und irgendwelchen Bedürfnissen anderer Menschen dient, hat Anspruch auf den Ehrennamen Arbeit. Zwei Forderungen sind es, denen eine Thätigkeit genügen mufs, die wir als Arbeit anerkennen sollen. Sie mufs sich subjectiv und objectiv legitimiren können, objectiv durch den Zweck, dem sie dient, subjectiv durch ihre Unschädlichkeit für den Arbeitenden selbst. Der objective Zweck mufs immer von der Art sein, dafs er dem Menschenleben hinreichenden Nutzen gewährt (§ 112 *χρείαν ἱκανὴν παρέχοντα πρὸς τὸν βίον*). Was damit gemeint ist, würden wir deutlicher erkennen, wenn die Behandlung der empfehlenswerten Berufe erhalten wäre. Meines Erachtens liegt dieser Forderung die Unterscheidung der berechtigten, weil in der Natur begründeten Bedürfnisse von den durch die Cultur geschaffenen Scheinbedürfnissen zugrunde. Denn § 110 spricht er von den *τέχναι, ὅσαι ἀχρεῖοι καὶ πρὸς οὐδὲν ὄφελός εἰσιν εὑρημέναι δι' ἀβελτερίαν τε καὶ τρυφὴν τῶν πόλεων.* Es hängt also diese Forderung mit Dios Kritik der materiellen Cultur seiner Zeit zusammen, die wir früher besprochen haben. Proben davon erhalten wir in § 117—123. Die Besprechung des einzelnen würde zu weit führen. Die subjective Unschädlichkeit, durch welche die echte Arbeit charakterisirt wird, ist eine doppelte: die physische und die moralische. Nur die Thätigkeit ist Arbeit, die den thätigen selbst weder an seinem Leibe noch an seiner Seele schädigt. Offenbar beruht diese Forderung auf dem Grundgedanken der Humanität, den wir schon oben bei Dio nachwiesen. Es ist zwar hier nur von freien Arbeitern die Rede. Da aber im Euboicus selbst, an anderer Stelle, Achtung vor der Menschenwürde auch des Sclaven gefordert wird, so dürfen wir annehmen, dafs es eben der Humanitätsgedanke ist, der Dio zur Verwerfung aller Berufe veranlafst, die den, der sie ausübt, an Leib oder Seele schädigen. Denn vom Humanitätsstandpunkt ist es unzulässig, dafs selbst der ärmste und geringste Mensch für andere Menschen seine Gesundheit und seine Menschenwürde aufzuopfern gezwungen wird.

Dies ist der hohe und reine Begriff der Arbeit, den Dio zum Grundstein seiner Lebensphilosophie gemacht hat. Auf diesem Grundgedanken beruhte auch der uns verlorene positive Teil über die einzelnen Wege der Lebensfristung, die er den städtischen Armen empfehlen zu dürfen glaubte. Eine materielle Cultur, deren Pracht und Herrlichkeit darauf beruht, dafs der gröfsere Teil des Volkes sein Glück und seine Menschenwürde opfern mufs, um einer kleinen Minderheit den Genufs jener Güter zu verschaffen, ist nicht allein deswegen, nach Dios Ansicht, zu verwerfen, weil sie das Wohl der Gesamtheit preisgiebt und dem Humanitätsgedanken widerspricht, sondern auch weil die so teuer erkauften Güter keine wahren Güter sind und denen selbst, die über sie verfügen, nicht zum Segen gereichen. Das Ziel einer vernünftigen Politik kann daher nicht sein, das raffinirte Genufsleben der Reichen und die Scheingüter der materiellen Cultur der Gesamtheit des Volkes zuzuführen und sie dadurch mit in das Verderben der höheren Klassen hineinzuziehen, sondern einen arbeitsamen, einfach lebenden Mittelstand zu schaffen, der in seiner physischen und moralischen Gesundheit und in dem selbständigen Betrieb einer Arbeit, die mittelbar oder unmittelbar dem wahren Wohle der Gesamtheit dient, die Elemente irdischen Glückes besitzt.

Nachdem wir die Grundgedanken von Dios Politik entwickelt haben, wird es nicht nötig sein, noch seine Stellungnahme zu den einzelnen brennenden Fragen der Stadt- und Provincialpolitik der östlichen Reichshälfte ausführlich zu behandeln. Wie Dio sich praktisch zu diesen Fragen stellte, hat das vorige Kapitel gezeigt. Ich darf mich mit dem Hinweis begnügen, dafs Dio die Ergebnisse seiner bithynischen Erfahrungen in abgeklärter und verallgemeinerter Form auch andern Städten zugute kommen liefs. Die wichtigsten Gedanken sind folgende. Das Heil von Staat und Gesellschaft beruht in erster Linie nicht auf materieller, sondern auf moralischer Grundlage. Die Sittlichkeit, Zucht und Sitte im Privatleben ist von der gröfsten Bedeutung für den Staat und das öffentliche Leben. Denn es läfst sich keine scharfe Grenze zwischen dem Leben der einzelnen Bürger und dem der staatlichen Gemeinschaft ziehen. Das Laster, das die Mehrzahl der einzelnen Bürger ergreift, wird zum Laster des Staates und vergiftet sein Leben. Die alexandrinische und die erste tarsische Rede zeigen dies an Beispielen. Auch der Staat als Ganzes kann sittlich oder unsittlich sein. Die sittliche Beurteilung ist es, die über seinen Gesamtwert entscheidet. Der elende Zustand der meisten Städte und Provinzen des Ostens beruht auf denselben moralischen Gebrechen, die das Leben der einzelnen verwüsten, auf *φθόνος*,

πλεονεξία, φιλονικία (or. 34 § 19), auf der Unkenntnis der ethisch-politischen Wissenschaft. Die meisten Staatsmänner, die heutzutage die städtischen Angelegenheiten verwalten, betrachten vornehme Geburt oder Geldbesitz als ausreichende Qualification für den staatsmännischen Beruf; höchstens haben sie sich eine rhetorische Bildung angeeignet (or. 34 § 29). Der leitende Beweggrund ihrer ganzen politischen Thätigkeit ist nicht wahre Vaterlandsliebe, sondern Ehrgeiz. Weil es ihnen an tieferer politischer Einsicht gebricht, die ihnen Überlegenheit dem Volke gegenüber verleihen könnte, sind sie nur gehorsame Diener des Volkes. Durch Anpassung an seine Launen suchen sie persönliche Augenblickserfolge zu erringen. Was weiter wird, wenn sie von der Bühne abgetreten sind, kümmert sie wenig. Männer, die die Politik zu ihrem Lebensberuf machen und ihr dauernd ihre besten Kräfte widmen, sind selten. Die meisten treiben sie nur als *πάρεργον* und für kurze Zeit, bis sie die persönlichen Ehrungen, auf die es ihnen ankommt, Euergesiedecrete, Kränze, Statuen erhalten haben. So kommt durch den beständigen Wechsel der Personen ein unstätes Wesen in das städtische Regiment, das jede weitschauende und zielbewufste Politik unmöglich macht. Aus den sittlichen Fehlern, die in der Masse des Volkes vorherrschen und von denen auch die Führer nicht frei sind, erklären sich, nach Dios Meinung, die in der ganzen griechischen Welt überall in gleicher Weise wiederkehrenden Übel: der Bürgerzwist in den einzelnen Städten, der Hader der Städte in den Provinzen, die Unfähigkeit der Städte und der Provinzen gegenüber dem Reich und seinen Vertretern, den Statthaltern, das richtige und zu ihrem eigenen Besten dienende Verhalten zu beobachten. Nach diesen drei Gesichtspunkten bespricht Dio in der zweiten tarsischen Rede die Verhältnisse von Tarsos. Aber auch die im vorigen Kapitel besprochenen bithynischen Verhältnisse lassen sich unter dieselben drei Gesichtspunkte ordnen. In allen drei Beziehungen herrscht eine Vergeudung der Kräfte im Kampf um nichtige Ziele, während die echte, schöpferische Arbeit, die zum Wohle des Ganzen dient, vernachlässigt wird: *αἱ μὲν γὰρ πονηραὶ καὶ ἀνωφελεῖς σπουδαὶ καὶ φιλοτιμίαι μᾶλλόν εἰσι τοῦ προσήκοντος ἐντεταμέναι καὶ τρόπον τινὰ ἀποῤῥήγνυνται* (wie Saiten einer Cither, von denen vorher die Rede war) *αἱ δὲ ὑπὲρ τῶν καλλίστων ὅλως ἐκλύονται.* In letzter Linie liegt allen diesen Übelständen, nach Dios Meinung, eine falsche Weltanschauung zugrunde, die in äufseren Gütern, wie Besitz, Genufs, Ehre, statt in sittlichen Gütern, das um seiner selbst willen erstrebenswerte Ziel findet.

Nachdem ich die rednerische Thätigkeit Dios in seiner letzten Epoche ihrer Form und ihrem Gedankengehalte nach charakterisirt habe, darf ich die Besprechung der Werke Dios als abgeschlossen ansehen. Der biographischen Darstellung bleibt noch der Schlufsstein einzufügen. In dem Briefwechsel des Plinius mit Trajan sind einige Nachrichten enthalten, die auf Dios letzte Lebensjahre ein Schlaglicht werfen. Nicht nur, was Plinius über Dio selbst mitteilt, sondern alles was wir aus seinen Briefen über Prusa erfahren, ist uns von Bedeutung.

Wir wissen nicht, wann Dio nach Prusa zurückgekehrt ist, wo wir ihn im Jahre 110 oder 111 antreffen[1]). Ich halte es für das weitaus

1) Das Datum der Statthalterschaft des Plinius ist durch Mommsen Hermes III 55f. endgültig festgelegt. Von Calpurnius Macer, aus dessen Erwähnung ad Trai. 42. 61. 62. 77 man schliefsen kann, er sei zur Zeit von Plinius' bithynischer Statthalterschaft, als nächster Nachbar des Plinius, Statthalter von Niedermösien gewesen, steht durch die Inschrift CIL. III 777 fest, dafs er zur Zeit der sechzehnten tribunicischen Gewalt Traians, d. h. im Jahre 112, Mösien als *legatus Augusti propraetore* verwaltete. Also mufs das Jahr, in das seine Erwähnungen bei Plinius fallen, das erste, dessen Anfang Plinius in der Provinz erlebte, nachdem er im September des Vorjahres eingetroffen war, das Jahr 111 oder 112 sein. Wenn die Legation des Macer, wie die des Plinius, zwei Jahre (von Sommer zu Sommer gerechnet) dauerte und ihre gleichzeitige Anwesenheit in ihren beiderseitigen Provinzen für das erste Jahr des Plinius bezeugt ist (denn erst nach der letzten Erwähnung Macers ep. 77, im 88. Briefe kehrt der Geburtstag des Kaisers wieder, an dessen Vorabend Plinius ein Jahr früher in der Provinz eingetroffen war), so sind nur zwei Fälle möglich. Das erste Jahr des Plinius kann das erste oder das zweite des Macer gewesen sein. Ferner kann von den drei Jahren, über die sich die Statthalterschaft des Macer erstreckt, das erste, zweite oder dritte das Jahr 112 gewesen sein. Ad 1: War das Jahr 112 das Jahr seines Eintreffens in Mösien und das erste Jahr des Plinius mit seinem ersten Jahr identisch, so wäre auch Plinius im September 112 nach Bithynien gekommen. War dagegen das erste Jahr des Plinius mit Macers zweitem Jahr identisch (immer noch vorausgesetzt, dafs Macer im Sommer 112 nach Mösien kam), so würde Plinius erst im September 113 nach Bithynien gekommen sein. Beides ist aber ausgeschlossen, da sich Trajan im Herbst 113, über den sich der Briefwechsel auch im günstigeren dieser beiden Fälle hinauserstrecken würde, nicht mehr, wie während des ganzen Briefwechsels, in Rom befand, sondern zum Partherkrieg nach dem Orient gegangen war. — Ad 2: War das mittlere Jahr der mösischen Statthalterschaft Macers das Jahr 112, d. h. war er 111 nach Mösien gekommen, und war das erste Jahr des Plinius mit seinem ersten Jahr identisch, so war Plinius ebenfalls im September 111 nach Bithynien gekommen. War dagegen das erste Jahr des Plinius das zweite des Macer, so würde der erste der ad 1 besprochenen Fälle eintreten, den wir bereits als unmöglich erkannt haben. — Ad 3: War das Jahr 112 dasjenige, in dessen Mitte Macers mösische Statthalterschaft ihr Ende erreichte, und das erste Jahr des Plinius mit seinem ersten Jahre identisch, so wären beide Mitte 110 in ihren Pro-

wahrscheinlichste, dafs dort wieder sein ständiger Wohnsitz war, seit er im Jahre 105 den kaiserlichen Hof verlassen hatte. Dafs in den auf 105 folgenden Jahren Dio als popularphilosophischer Epideiktiker die Hauptstädte der griechischen Welt bereist hat, ergab sich uns aus der Betrachtung der erhaltenen Vorträge. Aber dadurch ist ständiger Wohnsitz in Prusa keineswegs ausgeschlossen. Als Plinius im September 111 (oder 110) in Prusa eintraf, war Dio nicht erst vor kurzem dahin zurückgekehrt, sondern wohnte bereits wieder so lange dort, dafs er von neuem die Oberleitung der Bauten hatte übernehmen können und dafs man nach Beendigung seiner Amtsführung Rechenschaftsablage von ihm erwartete. Denn die Klage, die Eumolpus und Archippus bei Plinius gegen ihn vorbrachten, wird zwar erst im 81. Brief erwähnt, der dem nächsten Sommer nach Plinius Ankunft angehört, aber es scheint, dafs die Sache schon bei Gelegenheit des ersten Eintreffens des Plinius in der Provinz und in Prusa eingeleitet wurde. Da Dio in einem inneren Säulenhof des Gebäudes, über das er damals Rechenschaft ablegen sollte, seine Gattin und seinen Sohn beigesetzt hatte, so werden diese schon verstorben gewesen sein, ehe dieser Teil des Gebäudes errichtet wurde, sodafs dabei auf den beabsichtigten Begräbnisplatz Rücksicht genommen werden konnte. Also mufs ihn schon vorher Krankheit und Tod seiner nächsten Angehörigen nach Prusa zurückgerufen haben. Seine dauernde Abwesenheit von Prusa hatte also wahrscheinlich nur wenige Jahre gewährt. Die Verhältnisse in Prusa hatten sich inzwischen nicht wesentlich gebessert. Die Unordnung des städtischen Finanzwesens dauerte noch immer fort und auch die Bauangelegenheit war noch nicht zum endgültigen Abschlufs gelangt. So lange der Sohn lebte, mochte Dio ihm die politische Hauptrolle überlassen, während er selbst häufige Kunstreisen unternahm und seiner Thätigkeit als Reiseprediger den besten Teil seiner Kräfte widmete. Als der Sohn gestorben war und sein vorgerücktes Alter ihm das Reisen immer mehr erschwerte, mag er sich in Prusa zur Ruhe gesetzt haben und nun wieder in die städtischen Angelegenheiten verflochten und zur Übernahme von Gemeindeämtern bewogen worden sein. Ein braves Pferd stirbt in den Sielen. Es pafst

vinzen eingetroffen. Entspricht dagegen das erste Jahr des Plinius dem zweiten Macers, so ergiebt sich der Fall, den wir schon ad 2 als möglich gelten liefsen. Es sind also nur zwei Möglichkeiten: Plinius kann im September 110 oder 111 nach Bithynien gekommen sein. Für eine dieser beiden Möglichkeiten mit Sicherheit zu entscheiden, haben wir keinen Anhaltspunkt. Eine erhebliche Bedeutung für unsern Zweck würde auch diese Entscheidung nicht haben.

ganz zu dem Bilde, das wir von Dio gewonnen haben, dafs er seine Thätigkeit als philosophischer Prediger eines Tages aufgeben und überleben konnte, dem städtischen Dienst hingegen noch als Greis bis zum letzten Atemzuge seine Kräfte widmete. *On revient toujours à ses premiers amours.*

Als Plinius am 17. September 111 (oder 110) in Prusa eintraf, widmete er sich sogleich mit grofsem Eifer der Revision der städtischen Finanzen. Was er über das Ergebnis seiner Arbeit im 17. Briefe dem Kaiser berichtet, zeigt uns das wohlbekannte Bild der früheren Zustände, die in Dios bithynischen Reden behandelt werden und von mir im vorigen Kapitel dargestellt sind. Plinius hält eine *διοίκησις*, wie sie uns früher in der 45. Rede begegnet ist. Er revidirt den Etat der Gemeinde Prusa (*rei publicae Prusensium impendia reditus debitores excutio*) und überzeugt sich dabei, dafs dies schon längst dringend nötig gewesen wäre. Er findet in dem Etat für durchaus ungesetzliche Zwecke Summen ausgeworfen (*quaedam pecuniae minime legitimis sumptibus erogantur*). Die weitere Klage, dafs Privatleute aus verschiedenen Gründen Gemeindegelder der Stadt vorenthalten (*multae pecuniae variis ex causis a privatis detinentur*) erinnert an Stellen der bithynischen Reden wie or. 47 § 19 oder 48 § 3 *εἴ τις ἄρα τῶν δημοσίων ἔχει τι.*

Wenn dann Plinius den Kaiser bittet, ihm aus Rom einen Mefskünstler zu schicken, der durch genaues Nachmessen der errichteten Baulichkeiten die Rückforderung bedeutender Summen von den städtischen Baucommissaren (*curatores operum*) ermöglichen würde, so ist klar, dafs sich die Revision des Plinius gleich anfangs auch auf die Baurechnungen erstreckte, die gewifs unter allen Ausgaben der Gemeinde die gröfsten Summen verschlangen. Dadurch wird es auch wahrscheinlich, dafs die im 81. Brief erwähnte Klage des Archippus und Eumolpus, die sich auf Dios Rechenschaftsablegung wegen seiner baucommissarischen Thätigkeit bezog, eben bei dieser Gelegenheit und nicht etwa bei einer späteren Anwesenheit in Prusa dem Plinius vorgelegt wurde.

Es mufs übrigens betont werden, dafs Plinius den Zustand der Finanzen in Prusa zwar sehr ungeordnet und gründlicher Revision bedürftig, aber nicht verzweifelt fand. Durch Eintreiben der rückständigen Gelder von den Staatsschuldnern und durch Streichung unnötiger Ausgabeposten, wie namentlich der übermäfsigen Summen, die jährlich für Verteilung von Öl an die ärmeren Bürger in Rechnung gestellt wurde, gelang es ihm ein so günstiges Ergebnis zu erzielen, dafs er es mit seinem Gewissen vereinbar fand, die Erlaubnis des Kaisers zum Bau eines neuen

Badhauses in Prusa zu erwirken. In dem auf diese Angelegenheit bezüglichen Schreiben (ep. 23) hebt er hervor, dafs das alte Badhaus den Anforderungen der Gegenwart nicht mehr genüge, dafs ein Umbau sich nicht verlohne und daher ein Neubau, seiner Ansicht nach, unvermeidlich sei. Weiter zeigt er, dafs durch die soeben von ihm vorgenommene *διοίκησις* die finanzielle Möglichkeit des Unternehmens geschaffen sei. Der Kaiser giebt dem Antrage des Statthalters seine Zustimmung, wofern kein Zuschufs aus Reichsmitteln notwendig werde und durch den Bau nicht andere nötigere Ausgaben des prusanischen Gemeindehaushaltes zu kurz kämen. Der 70. Brief, mit der zugehörigen Antwort des Kaisers, bezieht sich auf die Auswahl des Bauplatzes für das Badhaus. Ich brauche darauf hier nicht einzugehen. Denn die ganze Angelegenheit interessirt uns nur als Symptom der prusanischen Zustände. Wenn ein ängstlich gewissenhafter Beamter wie Plinius ein neues Bauunternehmen befürwortete und für finanziell unbedenklich hielt, so können wir schliefsen, dafs die früheren Bauten nicht mehr auf dem Staatshaushalt lasteten, sondern endlich fertig geworden waren.

Der greise Dio war es, der den Bau, zu dem er einst nach seiner Rückkehr aus der Verbannung die erste Anregung gegeben, jetzt, zwölf Jahre später, zu Ende geführt hatte. Aber die Freude, seine alten Pläne, die mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt hatten und deren Durchführung ihm soviel Verdrufs gebracht hatte, nun endlich verwirklicht zu sehen, sollte er noch nicht ungetrübt geniefsen dürfen. Seine alten Feinde, deren Namen wir bei dieser Gelegenheit erfahren, Flavius Archippus und Claudius Eumolpus, benutzten die Gelegenheit zu einem tückischen Angriff auf sein Leben und seine Ehre.

Über die Persönlichkeit des Archippus hat uns ein glücklicher Zufall in dem Briefwechsel des Plinius mit Trajan weitere Nachrichten erhalten, die was wir aus seinem Handel mit Dio lernen, in willkommener Weise ergänzen: den 58. Brief mit seinen Beilagen und den 59. Brief nebst der zugehörigen Antwort Trajans. Ein zwingender Beweis, dafs Archippus der Feind Dios ist, gegen den er die 43. Rede gehalten hat (siehe voriges Kapitel S. 368f.), kann freilich nicht erbracht werden. Aber die Wahrscheinlichkeit ist sehr grofs. Wir haben aus der Erklärung der 43. Rede entnommen, dafs Dios Gegner ein Mann von nicht fleckenloser Vergangenheit war. Auf ihn mufsten wir beziehen, was § 5 von dem Gegner des Epameinondas gesagt wird: *τῶν ἀπεγνωσμένων τις καὶ ἀτίμων καὶ ὅτε ἐδούλευεν ἡ πόλις καὶ ἐτυραννεῖτο πάντα κατ᾽ αὐτῆς πεποιηκώς.* Es ist ein Mann, gegen dessen Ver-

leumdungen sich zu verteidigen Dio unter seiner Würde findet, den er mit Verachtung straft und höchstens mit einem derben Fluch abfertigt, der aber trotz seiner befleckten Vergangenheit sich ein gewisses Ansehen beim Volke zu bewahren gewufst hat. Besonders wird ihm der Vorwurf des Delatorentums gemacht. Er sucht die Menge zu bestechen, damit keiner ihm seine früheren Schandthaten vorrückt, sondern der Schleier der Vergessenheit über sie gebreitet wird. Es mag ja mehrere solche Leute unter Dios Feinden in Prusa gegeben haben. Aber auffallend ist es doch, wie genau das Bild des Gegners aus der 43. Rede zu dem des Flavius Archippus in den Pliniusbriefen stimmt. Auch er ist ein Delator und Sykophant, wie sein niederträchtiger Versuch, Dio in einen Majestätsprocefs zu verwickeln, beweist. Auch er hat eine befleckte Vergangenheit und hat es doch verstanden, sich eine äufserlich angesehene Stellung wieder zu gewinnen. Unter Domitian war er von dem Proconsul Velius Paullus wegen einer Fälschung oder Betrügerei (*crimine falsi*) zur Arbeit in den Bergwerken verurteilt worden. Es war ihm aber gelungen, seine Ketten zu durchfeilen und sich durch Flucht der Abbüfsung seiner Strafe zu entziehen. Um seine bürgerliche Ehre wieder zu erlangen, hatte er, wie es scheint, den Weg der Schmeichelei beschritten. In einer Eingabe an Kaiser Domitianus hatte er nicht etwa eine Beschwerde wegen ungerechter Verurteilung vorgebracht, denn dann hätte sich ja Domitian nicht in Unkenntnis über die Thatsache der Verurteilung befinden können, wie Trajan für möglich hält[1]); er hatte überhaupt keinen Versuch gemacht, Wiederaufnahme des gerichtlichen Verfahrens gegen sich zu veranlassen, sondern durch Überreichung einer Denkschrift (*libellus*), die gewifs von Schmeicheleien strotzte, den Kaiser so für sich einzunehmen gewufst, dafs er ihm ein Landgut in der Nähe von Prusa kaufte, das für den Unterhalt seiner Familie ausreichte, und ihn dem Proconsul L. Appius Maximus, als einen wackeren Philosophen, dessen Charakter seinem Beruf entspreche, in den schmeichelhaftesten Ausdrücken zu besonderer Fürsorge empfahl. Dieses kaiserliche Schreiben und die dadurch bewirkte Protection des Statthalters hatten dem Archippus seine bürgerliche Ehre wieder geschenkt. In den Augen der Menge war dadurch der Schimpf seiner Verurteilung ausgelöscht und wenn auch die anständigen Leute sich von ihm fernhielten, so war es ihm doch wieder möglich geworden, als Demagog und Sykophant auf seine

1) ep. 60 *potuit quidem ignorasse Domitianus in quo statu esset Archippus, cum tam multa ad honorem eius pertinentia scriberet* etc.

Weise in Prusa eine Rolle zu spielen. Die Ehrendecrete und Statuen, die ihm im Lauf der Zeit von der Bürgerschaft zuerkannt wurden, könnten eher zu seinem Gunsten sprechen. Denn, wie Trajan hervorhebt, in Prusa kannte man ja die Vergangenheit des Archippus. Aber wer die Praxis der damaligen Griechengemeinden in der Verleihung solcher Ehrungen kennt, wird auch hierauf kein grofses Gewicht legen. Auch ein notorischer Schurke konnte solche Orden bekommen, wenn man ihn gerade brauchte und seine Dienste nur für diesen Preis käuflich waren.

Das Eintreffen eines neuen Statthalters in der Provinz bildete immer eine günstige Gelegenheit, um von altersher schwebenden Streithändeln den Ausschlag zu geben. In dem neuen Statthalter hoffte mancher, ein Werkzeug seiner persönlichen Rachepläne zu finden; er sollte seinen mit dem Richtschwert bewehrten Arm herleihen, um ihre Feinde zu vernichten. So wurde ungefähr gleichzeitig von den Feinden des Archippus gegen diesen und von Archippus gegen Dio ein Vorstofs unternommen.

Die Anklage gegen Archippus scheint später anhängig gemacht worden zu sein. Der 58. und 59. Brief, die sich auf Archippus beziehen, gehören bereits dem neuen Jahre, dem Frühling 112 (oder 111) an. Denn im 52. Brief wird auf den Ende Januar belegenen Tag des Regierungsantritts Trajans Bezug genommen. Plinius scheint sich damals in Nikomedeia oder in Nikaia aufgehalten zu haben. Zunächst werden die alten Sünden des Archippus wieder hervorgesucht, als er, zum Richter beim Provincialgericht (*conventus*) berufen, auf Grund seines Philosophenprivilegs um Befreiung von dieser Verpflichtung ersucht. Bei dieser Gelegenheit traten Leute auf, die darauf hinwiesen, dafs er nicht nur für jetzt von der richterlichen Function entbunden, sondern überhaupt aus der Geschworenenliste gestrichen und der rechtskräftig über ihn verhängten Strafe der Zwangsarbeit überliefert werden müfste, der er sich durch die Flucht entzogen habe. Archippus konnte weder die Thatsache der Verurteilung bestreiten, noch eine spätere Aufhebung derselben nachweisen. Doch führte er als Beweis für die erfolgte Herstellung seiner bürgerlichen Ehre die vorher erwähnten Briefe Domitians und ein Ehrendecret der Gemeinde Prusa an und wies nach, dafs die Briefe Domitians auch jetzt noch Rechtskraft hätten, da Nerva und Trajan ausdrücklich die Aufrechterhaltung der durch Briefe Domitians erteilten Beneficien verfügt hätten. Plinius berichtete über die Angelegenheit, unter Beilegung der von beiden Parteien beigebrachten Documente, an den Kaiser. In der handschriftlichen Überlieferung der Pliniusbriefe

sind aber nur die von Archippus vorgelegten Urkunden erhalten. Ehe Plinius auf dieses Schreiben vom Kaiser Antwort erhielt, trat die Angelegenheit in ein neues Stadium. Von einer Frau, Furia Prima, wurde eine neue Anklage gegen Archippus, über deren Inhalt wir nicht unterrichtet sind, bei Plinius eingereicht. Da nunmehr Archippus dem Plinius eine Verteidigungsschrift übergab und ihn in dringlichster Form beschwor, sie dem Kaiser zu schicken, liefs sich Plinius auch von der Anklägerin Furia Prima eine schriftliche Darstellung der Anklagepunkte geben und schrieb einen zweiten Brief an den Kaiser (ep. 59), dem er beide Schriftstücke beilegte, damit der Kaiser die Sache entscheiden könnte. Die Antwort Trajans (ep. 60) bezieht sich auf beide Briefe des Statthalters. Hinsichtlich der früheren Verurteilung des Archippus entscheidet er, dafs dieser, wenn auch vielleicht Domitian sich in Unkenntnis über seine Antecedentien befunden habe, durch die Briefe dieses Herrschers als restituirt und in den Vollbesitz seiner bürgerlichen Ehre eingesetzt zu betrachten sei. Dies sei aber natürlich kein Grund, neue Klagen, die gegen ihn eingereicht würden, zurückzuweisen. Dieser etwas ironisch gefärbte Zusatz enthält die Antwort auf das zweite Schreiben des Plinius. Dieser hatte nicht gewagt, gegen Archippus, der sich auf einen Brief Trajans selbst berufen konnte, und in dem er einen persönlichen Schützling Trajans vermuten mochte, das gerichtliche Verfahren zu eröffnen und hatte vorgezogen, die Entscheidung dem Kaiser selbst zu überlassen. Trajan schiebt die Entscheidung auf den Statthalter zurück und weist ihn an, nach Recht und Gesetz zu verfahren. Über den weiteren Verlauf des Processes ist nichts bekannt.

Die Klage gegen Dio wurde dem Plinius, wie es scheint, gleich bei seiner ersten Anwesenheit in Prusa eingereicht. Wir wissen, dafs er sich, gleich nach seinem Eintreffen in der Provinz, längere Zeit in Prusa aufgehalten hat. Denn die Revision des Gemeindeetats und die Eintreibung der rückständigen Gelder von den Staatsschuldnern erforderte gewifs einen erheblichen Zeitaufwand. Wenn nun der 81. Brief die Erzählung über die Anklage gegen Dio mit den Worten einführt: *Cum Prusae ad Olympum, domine, publicis negotiis intra hospitium eodem die exiturus vacarem,* so scheinen die Worte *eodem die exiturus* zu beweisen, dafs es sich nicht um jene erste längere Anwesenheit des Plinius in Prusa, sondern um einen späteren, ganz kurzen Aufenthalt daselbst handelt. Aber der Wortlaut schliefst auch die Annahme nicht aus, dafs eben am letzten Tage jenes ersten längeren Aufenthalts die Sache vorgebracht wurde. Für die letztere Annahme spricht, wie schon bemerkt,

dafs sich Plinius gerade damals mit den Bauangelegenheiten von Prusa eingehend befafste, und sich dadurch Dios Gegnern die beste Gelegenheit bot, etwaige Fehler Dios in seiner Thätigkeit als Baucommissar zur Sprache zu bringen.

Eine Sitzung des Stadtrats war vorausgegangen, in welcher Dio Übernahme der unter seiner Leitung fertiggestellten Gebäude durch die Gemeinde und Erteilung der Décharge beantragt hatte. Wenn in dieser Sitzung Claudius Eumolpus, um durchzusetzen, dafs Dio vor der Übernahme durch die Gemeinde über seine Amtsführung Rechenschaft ablegte, *quod aliter fecisset ac debuisset*, zu dem Mittel der Appellation an den Statthalter griff, so setzt dies voraus, dafs die Majorität der Versammlung sich für die sofortige Übernahme erklärt hatte. Der städtische Oberbeamte und προστάτης τῆς βουλῆς Asklepiades sah sich durch die Appellation des Eumolpus genötigt, die Angelegenheit dem Statthalter vorzulegen. Wie es kam, dafs die Versammlung sofortige Übernahme der Gebäude ohne vorausgehende Rechenschaftsablegung beschlossen hatte, können wir nicht erraten. Aus dem Briefe des Kaisers (ep. 82) geht hervor, dafs Dio selbst sich zur Rechenschaftsablegung bereit erklärt hatte. Man gewinnt den Eindruck, dafs der formelle Einspruch des Eumolpus hinsichtlich der Rechenschaftsablegung nur erfolgte, um dem Archippus Gelegenheit zu geben, seine Anklage wegen des *crimen maiestatis* anzubringen. Dio hatte anscheinend keinen Grund, sich der Rechenschaftsablegung zu entziehen. Das *crimen maiestatis* war die Hauptsache. Es bezog sich auf die schon erwähnte Thatsache, dafs Dio in dem Säulenhof des Gebäudes, in dem als Schmuck des Bibliotheksaales neben andern Statuen auch die Trajans aufgestellt war, seine Gattin und seinen Sohn bestattet hatte.

Als Asklepiades mit der Appellation des Eumolpus auch die von Archippus vertretene Anklage wegen Majestätsverbrechen, in officieller Eigenschaft als Vertreter der Gemeinde, zur Kenntnis des Plinius gebracht hatte, war dieser sofort bereit, ehestens eine Gerichtsverhandlung zu eröffnen und die geplante Abreise von Prusa zu verschieben. Aber die Kläger baten um Aufschub zur Beschaffung weiteren Beweismaterials. Plinius willfahrte ihnen und bestimmte, dafs die Verhandlung später in Nikaia stattfinden sollte. Als dort an dem festgesetzten Tage die Verhandlung eröffnet wurde, bat Eumolpus um weiteren Aufschub, da er mit der Beschaffung des Beweismaterials noch nicht fertig sei, während Dio zu sofortiger Entscheidung drängte. Die hierüber von den Parteien geführte Verhandlung erstreckte sich zum Teil auch auf die materiellen

Streitpunkte. Plinius verhielt sich ganz ähnlich, wie in der früher besprochenen Angelegenheit des Archippus. Da er sich scheute, in der heiklen Angelegenheit eine selbständige Entscheidung zu fällen, willfahrte er der Bitte des Eumolpus und gab den Parteien auf, ihm über ihre Rechtsforderungen beiderseits Denkschriften einzureichen, die er dem Kaiser zu eigener Kenntnisnahme und Entscheidung unterbreiten wollte. Die Parteien erklärten sich bereit; doch überliefs Eumolpus dem Archippus die ausschliefsliche Vertretung des *crimen maiestatis* und wollte sich seinerseits darauf beschränken, das Interesse der Gemeinde Prusa bezüglich der baucommissarischen Thätigkeit und der Rechenschaftsablegung Dios zu vertreten. Dio reichte denn auch seine Verteidigungsschrift in kürzester Frist ein. Eumolpus hingegen und Archippus zögerten so lange mit der Einreichung der versprochenen Anklageschriften, dafs sich Plinius endlich entschlofs, nicht länger auf sie zu warten, und unter Beilegung der dionischen Denkschrift selbst an den Kaiser berichtete. Die Antwort Trajans (ep. 82) ersparte den Feinden Dios weitere Bemühungen. In schonender Form, aber mit hinreichender Deutlichkeit tadelt er den Statthalter, dafs er wegen der Behandlung der Sache überhaupt Zweifel gehegt habe. Er hätte wissen können, dafs der Kaiser nicht durch Furcht und Schrecken und Majestätsprocesse die Ehre seines Namens aufrecht erhalten wolle. Er weist ihn an, die Anklage des Archippus kurzer Hand abzuweisen. Dagegen sei natürlich von Dio wegen seiner Thätigkeit als Baucommissar Rechenschaft zu fordern, da dies im Interesse der Gemeinde Prusa nötig und Dio selbst dazu bereit sei. So war der heimtückische Angriff des Archippus auf Dios Ehre und Leben gescheitert.

Die Nachrichten bei Plinius, die ich eben besprochen habe, sind die letzte Spur von Dios Leben in der Überlieferung. Sein Todesjahr kennen wir so wenig wie sein Geburtsjahr. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dafs er die Statthalterschaft des Plinius nicht lange überlebt hat. Das genaue Datum der Geburt und des Todes vermissen wir in diesem Falle kaum, wenn anders es uns gelungen ist, die Epochen seiner Entwicklung zeitlich zu bestimmen und ihre Spuren in seiner schriftlichen Hinterlassenschaft nachzuweisen.

Nachtrag.

Ein paar Berichtigungen, die ich brieflichen Mitteilungen des Herrn Professor von Wilamowitz verdanke, aber bei der Correctur der Bogen nicht mehr anbringen konnte, mögen hier Platz finden.

Zu Seite 14. Es ist falsch, dafs man vor der Zeit der sophistischen Bewegung Gnomen nur in metrischer Form gekannt habe. Prosaische Gnomen, wie χρήματ᾽ ἀνήρ (Alcaeus frg. 49) und die sogenannten Sprüche der sieben Weisen waren längst vorhanden. Auch der Stil des Herakleitos hat einen spruchartigen Charakter.

Zu Seite 143. 144. von Wilamowitz macht mich darauf aufmerksam, dafs eine Art des Wettkampfes, wie ich sie im Text vorausgesetzt habe, die viele Tage dauert, sodafs dieselben Kämpfer immer wieder einander gegenüber treten, weder in den uns bekannten Festordnungen vorkomme, noch überhaupt denkbar sei. Die ganze Schilderung beziehe sich auf die dem eigentlichen Agon voraufgehende Zeit des *γυμνάζεσθαι*. Hier in Neapolis habe Melankomas den Jatrokles noch nicht besiegt. In § 4 sei daher zu schreiben *οὐδένα ⟨ἂν⟩ ταχύτερον τούτου ἐνίκησεν*. In der Frage des sterbenden Melankomas § 10 *πόσαι τινὲς εἶεν ἡμέραι λοιπαὶ τοῦ ἀγῶνος* umfasse der Ausdruck *ἀγών* die ganze Zeit, mit Einschlufs der dem eigentlichen Kampf voraufgehenden Übungstage. Ich fühlte mich verpflichtet, dem Leser diese Bedenken gegen die von mir gegebene Darstellung nicht vorzuenthalten. Aber sollte es nicht doch denkbar sein, dafs hier eine von dem sonstigen Brauch abweichende Singularität vorliegt? Die dionischen Textworte, meine ich, müssen dem, der von ihnen ausgeht, die Vorstellung erwecken, dafs Melankomas den Jatrokles schon in Neapel selbst bei der diesmaligen Augustalienfeier mehrmals besiegt hatte. Die Stelle in § 4 und die in § 10 stützen sich gegenseitig und es ist mifslich, beide aus dem Wege zu räumen, die eine durch Änderung, die andere durch die Annahme, dafs sich Dio ungenau und unklar ausgedrückt habe. Vor

33*

allem aber scheint es mir unmöglich, dafs die gegenwärtige Erschöpfung des Jatrokles (*ἤδη μέντοι ἀπειρήκει*) von seinen früheren Niederlagen an anderen Spielstätten herrühren soll. Wenn also dieser Punkt zweifelhaft bleibt, so kann doch kein Zweifel bestehen, dafs die Worte *τὸν τελευταῖον τοῦτον ἀγῶνα — οὐδένα ταχύτερον τούτου ἐνίκησεν* wegen *τοῦτον* (vgl. gleich darauf *τοῦτον τὸν στέφανον*) nicht auf früher an anderm Orte stattgehabte Kampfspiele, sondern nur auf die gegenwärtigen bezogen werden können, wie auch von Wilamowitz bei seiner Conjectur *οὐδένα* ⟨*ἂν*⟩ voraussetzt. Wenn aber dies feststeht, so wird der im Text versuchte Nachweis, dafs Melankomas in Neapolis starb und dort die Scenerie des Gesprächs zu denken ist, durch die vorgetragenen Bedenken gegen meine Interpretation nicht berührt.

Sachregister.

A.

Aischines der Sohn des Atrometos 129.
Aischines, Akademiker 89.
Aischines der Sokratiker 21.
Akademie, ihre geschichtliche Entwicklung 84.
Akratos, Agent Neros 216.
Alexandreia: Pflege der empirischen Wissenschaften 84. — römische Wache im Theater 438. — Pöbelaufstand 437.
Alexandros, ὁ Πηλοπλάτων 171.
Alexinos von Elis, περὶ ἀγωγῆς 22. — Schule in Olympia 23. 24.
Alkidamas: Stegreifreden 14.
Alkimos der Rhetor 24.
Amos, Ortschaft der rhodischen Peraia 217.
Anaximenes von Lampsakos 39. 40.
Andronikos von Rhodos 112.
Androsthenes von Aigina 38.
Annikeris der Kyrenaiker 28. 29.
Antagoras 24.
Antigonos von Karystos 24.
Antiocheia am Orontes: Säulenhalle der Hauptstrafse 351.
Antiochos von Aigai 180.
Antiochos von Askalon 112.
Antipatros der Kyrenaiker 28.
Antipatros, Rhetor 131.
Antiphon der Sophist 14. — περὶ ὁμονοίας 14.
Antisthenes der Sokratiker 32f. 78. — Verhältnis zu Sokrates und zur Sophistik 32. — περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων 36. — Streitschriften gegen Isokrates 36. — grofser Herakles 265. — Archelaos nicht Quelle bei Dio or. 13 258f. — προτρεπτικοί 259. — ἀρετή und φρόνησις 33. — Verhältnis seiner Politik zur platonischen 34. — Logik 34f. — Sprachphilosophie 35. — Homerstudien 35. 167. — Rhetorik 36.
Antisthenes. ἐν διαδοχαῖς über den Tod des Diogenes 38.
Apameia (Myrleia) in Bithynien 116. 358f.
Apollodoreer und Theodoreer 131.
Apollonios ὁ Κρόνος 24. — von Tyana 142. 225. 277.
L. Appius Maximus, proconsul Bithyniae 510.
Aratos 24.
Archilochos 237.
Arete, Tochter des Sokratikers Aristippos 29.
Arethas, Biographie Dios 22.
Aristeides der Rhetor 180. — ὑπὲρ τῶν τεττάρων 442.
Aristippos von Kyrene 25f. — als Lehrer der παιδεία 26. — Honorarforderungen 25. — Schriftenverzeichnisse bei Diog. Laërt. 30f. — Διατριβαί 30. — Rhetorik 27. — Erkenntnistheorie 28.
Aristippos der jüngere 29.
Aristokles von Pergamon 180.
Ariston von Chios 31. 85.
Ariston von Keos 31. 83. — schreibt πρὸς τοὺς ῥήτορας 88.
Aristophanes: Wolken v. 967 257.
Aristoteles: Syllogismus und Induction 59. — Begriff und Aufgabe der Dialektik 69f. — Topik 81. — sein Verhält-

nis zur Rhetorik 68 f. — *σοφία* und *φιλοσοφία* 69. — *ὑποκείμενα πράγματα* 53. — *στοιχεῖα τοῦ συμφέροντος* 53.
Arkesilaos von Pitane 84. — seine Lehrmethode 85 f.
Arrianus Epictetea 175.
Asianismus 128 f.
Asien, röm. Provinz: Hauptstätte der sophistischen Rhetorik 127.
Asklepiades von Kios, der Arzt 116.
Asklepiades von Myrlea 116.
Asklepiades, Oberbeamter in Prusa 513.
Asklepiades der Phliasier 24.
Athen: von Dio mit Rhodos verglichen 220 f. — als philosophische Universität 80 f.
Athenaios, Rhetor des 2. Jahrh. v. Chr. 96.
Atticismus 128 f.

B.

Bion der Borysthenit 29. 30. 42.
Bithynien in der Kaiserzeit 116 ff. — Stadtverfassung 116. — Bithyniarch 120. *κοινὸν τῆς Βιθυνίας* 117. — innere Wirren unter Domitian und Trajan 121. revolutionäre Tendenzen des Proletariats 372. 374. — Verbot der Hetärieen 374. — Bedrückung durch den Proconsul Julius Bassus 372 f.

C.

Calpurnius Macer, Statthalter von Niedermösien 506.
Caecilius von Kalakte 131.
Charmadas, Akademiker 89. 90.
Chrysippos 87. — über Rhetorik 79. — *περὶ λόγου χρήσεως* 82.
Cicero verherrlicht das sophistische Bildungsideal 98. — über die Schädlichkeit des Specialistentums in der Wissenschaft 100. — de oratore libri III 91 ff. — Verbesserung der Stelle de orat. III § 110 109.
Claudius, Kaiser 123.
Claudius Polyaenus, bithynischer Gesandter 381.

D.

Dacier (Geten) 303. 378.
Demokritos, ethische Schriften 14.
Diatriben des Bion 30, des Aristippos 30.
Dictys Cretensis 167.
Dio von Prusa: Cocceianus 125. — Familienverhältnisse 122 ff. — Vermögensverhältnisse 125 f. — Bildungsgang 126 f. — Studium der Klassiker 131. — städtischer Patriotismus 321. — Beziehungen zu Apameia 360. — sophistische Kunstreisen 152. — als Sophist in Rom 142. — Beziehungen zum flavischen Kaiserhaus 142. — als Sophist im Gemeindeleben von Prusa 205. — seine Verbannung Kap. 3, nicht mit der Philosophenvertreibung zusammenhängend 227. — Verbannung: rechtlicher Charakter 231 f. — Exil: unstätes Leben, Verrichtung niederer Arbeiten 247 f. — Lehrmethode während des Exils 249 f. — Reise nach Skythien und Dacien 301 f. — Restitution und Rückkehr nach Prusa 312 f. — Bekanntschaft mit Nerva 148. — Familien- und Vermögensverhältnisse nach der Restitution 318 f. — seine Gegner 208. — Gesandtschaft nach Rom unter Nerva geplant 317, ausgeführt unter Trajan 325. — Anfeindungen aus der Bürgerschaft Prusas 323. — Verhalten nach der römischen Gesandtschaftsreise 334 f. — Verhalten in der Bauangelegenheit 340 f. 348. — Verhalten in dem Streit zwischen Prusa und Apameia 361 f. — sein Sohn 206. — sein Sohn *γυμνασίαρχος* 386, bekleidet eine *praefectura morum* ebda, das städtische Oberamt 387. — sein Sohn stirbt vor ihm 507. — seine Gattin stirbt 507. — Verhältnis zu Trajan 324. 329. 385. 395 f. — wohnt um 110 seit längerer Zeit in Prusa 507. — als Greis wieder städtischer Baucommissar 507. — von seinen Feinden in einen Majestätsprocefs verwickelt 513. — anfängliches Verhältnis zur Philosophie 137. — Bekämpfung der Philosophen 149.

des Musonius ebda. — Verhältnis zur Philosophie in den ersten Exilsjahren 242 f. — Reden und Schriften gegen Domitian 249. — Charakter seiner Dialoge 281. 284 f. 298 f. — protreptische und therapeutische διαλέξεις 272. — Zeit der Städtereden 463. — hellenisches Nationalgefühl in der Rhodiaca 219. — politische Ansicht in der sophistischen Periode 147 f. — betrachtet ἄρχειν ἀνθρώπων als seinen Beruf 396. — spricht im Sinne der römischen Regierung 437. — Ähnlichkeit mit den Ausläufern der kynischen Schule 42. — Abstufungen seines Kynismus 254 f. — als Friedensprediger 364 f. — Religiosität 477. — religiöse Grundlagen seiner Politik und Ethik 481 f. — Verteidigung des Bilderdienstes 478. — Monotheismus und Polytheismus 478 f. — der Kosmos als πόλις 483, als ζῷον 484. — Umwälzungen des Weltzustandes als Vorbild der politischen 487 f. — διακόσμησις und ἐκπύρωσις 484 f. — der Humanitätsgedanke 491. — Fortschritt von der Individualethik zur Socialethik 365. — Definition der πόλις 483. — Begriff der Arbeit 503. — möchte die städtischen Proletarier zu Bauern machen 500. 502. — Beurteilung der Stadtpolitiker seiner Zeit 505. — Abhängigkeit der öffentlichen von der privaten Sittlichkeit 504. — die Prooemien seiner Städtereden 443 f. — Verwendung der Mythen 299 f. — gemeinsame Motive der 12., 32., 7., 33., 35. Rede 447 f. — Meidung des Hiats 213. — epideiktischer Stil 252. — stilistische Eigentümlichkeit des Euboicus 458 f. — πλανᾶσθαι ἐν τοῖς λόγοις 439 f. — als Stegreifredner 173. 181. 471 f. — Einzelgespräch in Gegenwart einer Corona 288 f. — fortlaufendes Diatribenmanuscript 287 f. — wiederholter Vortrag derselben Rede 170 f. — Dubletten in seinen Reden 170 f. — Thätigkeit des Herausgebers der Sammlung 270. — or. 1 325 f. 330. 487; or. 2 283. 407 f.; or. 3 399. 414 f.; or. 4 283. 399. 412; or. 5 412 f.; or. 6 260 f.; or. 7 442. 455 f. 472 f. 492 f.; or. 8 264 f. 283. or. 9 264. 283; or. 10 266. 283; or. 11 166 ff. 181 ff.; or. 12 405 f. 438 f. 473; or. 12 § 16 ff. 304; or. 13 228 f. 256 f. 274. 331. 334; or. 14 268. 279; or. 15 282; or. 16 268. 278. 299; or. 17 268. 278; or. 18 132 ff.; or. 19 233; or. 20 267; or. 21 291; or. 22 94 (die Zahl 72 im Text ist die nach der Reihenfolge der Reden in meiner Ausgabe); or. 23 284. 291; or. 24 268. 273. 299; or. 25 290. 291; or. 26 284; or. 27 268. 274 f.; or. 28 143. 146 f.; or. 29 143. 146 f.; or. 30 146. 283; or. 31 210 ff.; or. 32 435 f. 438 f. 469; or. 33 438 f. 442. 465 f.; or. 34 460 f. 475. 491; or. 35 338 f. 443. 464 f.; or. 36 § 1 302. or. 36 Einleitungsgespräch 306 f., or. 36 482 f.; or. 38 364. 367. 462; or. 39 364. 367. 373. 382. 434; or. 40 344 f. 352. 358. 364. 487; or. 41 358. 364. 434; or. 42 173; or. 43 368 f. 382; or. 44 212. 314 f. 346; or. 45 335. 342. 383; or. 46 204 f; or. 47 (Kaiserbrief) 316, or. 47 339. 346. 353 f. 382 f.; or. 48 357. 376 f. 382; or. 49 384. 388; or. 50 371. 384. 388; or. 51 386; or. 52 160 f.; or. 53 163; or. 55 290; or. 56 285. 294 f.; or. 57 410; or. 58 165; or. 59 164; or. 60 299 f.; or. 61 168. 284. 299 f.; or. 62 416; or. 63 158; or. 64 159; or. 65 268. 299; or. 66 156. 212. 267. 276; or. 67 290; or. 68 267. 272. 299; or. 69 267. 272. 299; or. 70 290; or. 71 268. 273. 299; or. 72 268. 276. 462; or. 74 289. 290; or. 75 155 f. 285; or. 76 155 f.; or. 77. 78 254. 288. 299; or. 80 268. 276. — Γετικά 303. 398. — ἐγκώμιον Ἡρακλέους καὶ Πλάτωνος 155. — κώνωπος ἔπαινος, κόμης ἐγκώμιον 154, ψιττακοῦ ἔπαινος 155. — Τεμπῶν ἔκφρασις, Μέμνων 154. — ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα 152. — Rede an die mösischen Legionen 309 f.

Diodoros, Gegner Dios in Prusa 371.

Diogenes der Babylonier 79. 88. 91.

Diogenes von Sinope 37. 168. — Homerstudien 40. — Rhetorik 40. — Chrien 38.
Dionysios von Halikarnafs 131.
Dionysios d. jüngere von Syrakus 21.
Dionysios Skytobrachion 167.
Domitianus, Kaiser 207. 230. 232. 236f. 277. 280. 310. 510.

E.

Eleaten 4, jüngere 5, Ontologie und eristische Methode 6.
Elisch-eretrische Schule 23.
Empedokles 4. — Erfindung der Rhetorik 5.
Epikuros 27. — Verhältnis zu Nausiphanes 43f. — Filialen der Schule in Lampsakos und Mitylene 80. — Verurteilung der Rhetorik und der μαθήματα 73. 77.
Epitimides der Kyrenaiker 28.
Ethisch-politische Wissenschaft 9. — Begründung durch Sokrates 16.
Euandros 87.
Eubulides von Milet 23. 24.
Euhemeros Ἱερὰ ἀναγραφή 167.
Eukleides von Megara 21. — keine Ideenlehre 22. — Verhältnis zu Sokrates und Parmenides 22.
Eumolpus 507. 508. 509. 513.
Euphantos von Olynth 24.
Euphrates von Tyros 142. 225.
Euripides: Hercules v. 157—164 165. — Philoktet 163. 164.

F.

Flavia Domitilla 230.
Flavius Archippus, Philosoph, Gegner Dios 324. 349. 371. 507. 508. 509. 511.
Flavius Clemens 230.
Flavius Sabinus 230f.
Fonteius Magnus, bithynischer Gesandter 381.

G.

Galenos: Vortrag gegen Martialios 176.
Geten siehe Dacier.
Gorgias 9. — Verhältnis zu Empedokles 9. — Wanderleben 14f. — poëtischer Ausdruck 12. — gorgianische Figuren 12. — τέχνη ῥητορική 11. — symbuleutische Reden 12. — παίγνια 12. — ἄδοξοι ὑποθέσεις 12.
Grammatik: ihre Loslösung von der Sophistik 73.
Griechenstädte der Kaiserzeit: sociale Verhältnisse 120. — municipale Ämter und Ehren 119. — allgemein hellenischer Patriotismus 117. — städtischer Localpatriotismus 117. 321.

H.

Hegesias der Kyrenaiker 28. 29.
Hegesias von Sinope ὁ Κλοιὸς ἐπίκλην 39.
Hegesinos 87.
Helvidius Priscus 149.
Herakleides der Pontiker 80.
Hermagoras von Temnos 79. 88. 92ff.
Hermagoras, Sohn des Phainippos, rhodischer Prytan 217.
Hermarchos: Brief an Theopheides 76.
Herodes Atticus 142. 160. 177f.
Hipparchos von Nikaia, der Astronom 116.
Hippodromos der Sophist 180.

I.

insularum provincia 215.
Isokrates 168. — Gebrauch der Ausdrücke φιλοσοφία und φιλοσοφεῖν 67. — Honorarforderung 25. — Polemik gegen die δικάζεσθαι διδάσκοντες 8. — Νικοκλῆς 13. — das Ideal der ἀκρίβεια 14.
Julia, Tochter des Titus 230f.
Julius Bassus, proconsul Bithyniae 233. — Zeit seiner bithynischen Statthalterschaft 375. — Repetundenprocefs 367f. 379f.

K.

Kaiser, römische: Philhellenismus 119.
Karneades 88. — Wahrscheinlichkeitslehre 93. — Schüler aus Bithynien 116.

Kleitarchos, Schüler des jüngeren Aristippos 29.
Kleitomachos, Akademiker 89. 90.
Kleanthes von Assos 87. — Einteilung der Philosophie 77.
Kleomenes: ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ παιδαγωγικῷ 38.
Konon, Rhetor 131.
Krantor der Akademiker 84.
Krates der Akademiker 84.
Krates der Kyniker 24. 37. 40f.
Kritolaos von Phaselis 88. 90.
Kyniker 32f. — volkspädagogische Thätigkeit 41. — Homerstudien 167f. — satirische Schriftstellerei 42. — der Kaiserzeit 137.
Kyrenaische Schule 25f.
Kyzikos 233.

L.

Lakydes 87.
Lukianos 237. — περὶ τῆς ἀποφράδος 178.
Lykon der Peripatetiker 83.
Lykophron 24.
Lysias: Rede gegen Aischines 21. — παίγνια 12.

M.

Martialios: Erasistrateer 176.
Megariker: Eristik 22. — formale Bildung 22f.
Melankomas 142f.
Meleagros: ἐν τῷ β' περὶ δοξῶν 27.
Melissos 5.
Menandros: ὁ ἐπικαλούμενος Δρυμός 39. 168.
Menedemos 23. 24. 29.
Menippos von Gadara 37. — Satiren und παίγνια 42.
Metrodoros: Ansicht über die Rhetorik 76. — πρὸς τοὺς ἀπὸ φυσιολογίας λέγοντας ἀγαθοὺς εἶναι ῥήτορας 45.
Metrodoros, Rhetor, Schüler des Karneades 89. 103.
Metrokles der Kyniker 37. 40f.
Mnesarchos, Stoiker 91.
Monimos der Kyniker 37. 40f.
Mucianus 149.
Munatios von Tralles 160.
Musonius Rufus 149f. 216f. — σχολαί 174. 176.

N.

Naturphilosophen, ionische 4. ostgriechische 4.
Nausiphanes der Demokriteer 43f.
Neapolis: Agon der Augustalien 144.
Nero, Kaiser 123. 218. 277. 293. 435. — falsche Neronen 294f.
Nerva, Kaiser 232. 310f. 315. 322. 324. — Brief an Dio 345.
Nikaia in Bithynien 116. — Bürgerzwist 373.
Nikomedeia in Bithynien 116.

O.

Onesikritos von Aigina 38. 39.

P.

Pädagogik: materiale Bildungsmittel 8. — formale Bildung 8. — des 3. Jahrh. v. Chr. 80. — Erziehungssystem der römischen Kaiserzeit 112. 134.
Pamphilos der Platoniker 74.
Panaitios: über die Ächtheit der sokratischen Dialoge 31. — Schüler aus Bithynien 116.
Paraibates der Kyrenaiker 28. 29.
Parthenios von Nikaia 116.
Pasikrates, Vater des Dio von Prusa 123f.
Peraia, rhodische 217f.
Peripatos: Entwicklung der Schule seit Lykon 83. — Entwicklung der Schule seit Andronikos 112. — rhetorischer Unterricht 82.
Phanias: über Aristippos 25.
Philagros der Sophist 177f.
Philippos der Megariker 23. 24.
Philiskos von Aigina 38. 39.
Philodemos von Gadara: περὶ ῥητορικῆς 45f. 74. 89. 112.

Philon von Larisa 97 f. 104 ff.
Philosophenschule: als Erziehungsanstalt 20. — als Rivalin der Rhetorschule 20. — ihr Kampf gegen die Rhetorik im 2. Jahrh. v. Chr. 89 ff.
Philosophie: Spielarten in der Kaiserzeit 137. 138. 445 f.
Philostratos: vitae sophistarum 177. — Leben Dios 224 ff. — Apolloniusroman 142.
Phokion 40.
Phormion, Peripatetiker 87.
Platon 464. — Begriff der φιλοσοφία 64. — Sprachgebrauch 66. — Bildungsideal 19. — Erziehung durch Wissenschaft 43. — seine Schule als Erziehungsanstalt 64 f. — Verhältnis zur sophistischen Rhetorik und Eristik 19. — Kleitophon 256 f.
Plinius der jüngere: Zeit seiner Verwaltung Bithyniens 506. — controlirt die Finanzen von Prusa 508. — befürwortet bei Trajan den Bau eines neuen Badhauses in Prusa 508. — sein Verhalten im Procefs des Archippus 512. — im Procefs Dios 514.
Plutarchos von Chaironeia: πολιτικὰ παραγγέλματα 312. — σύγκρισις Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου 160.
Plution, Rhetor 131.
Polemon der Akademiker 84.
Polemon der Sophist 142. 210. — Lebenszeit 463. — in Prusa als Schüler Dios ebda.
Popularphilosophie 41 f. — der Kaiserzeit 113.
Poseidonios von Apameia 112. — gegen Hermagoras 93.
Proklos von Naukratis 180.
Protagoras 9. — Wanderleben 14 f. — nennt sich zuerst Sophist 4. — als Tugendlehrer 10. — Cursus der bürgerlichen Tüchtigkeit 13. — Erkenntnistheorie 10. — Ἀλήθεια 10. — Ὀρθοέπεια 13.
Prusa am Olympos 116. — geographische Schilderung 121. — συνοικισμός 341. — Aufstand wegen der Brotpreise 207. — Abhaltung des Gerichtstages in Prusa 328. — Vermehrung der Stadträte 327. — Wahl der Stadträte 337 f. — διοίκησις 327. 340. — strebt danach, Freistaat zu werden 329. — städtische Bauangelegenheit 340 f. 347 f. — Abbruch der Schmiedewerkstatt 350. — Pollicitationen für die städtischen Bauten 351. — Streit mit Apameia 358. — grausame Verfolgung des Demos durch Julius Bassus 371 f.
Prytanis 87.
Pythagoreer 4.

R.

Relegation von Provincialen 233.
Rhetorschule: vulgäre 7. 66. — als Rivalin der Philosophenschule 68.
Rhetorik: sicilische Technologie der Gerichtsrede 7. — Einführung der griech. Rh. in Rom 88.
Rhodos: Freistaat 214. — Verlust der Freiheit durch Claudius 214. — Herstellung durch Nero 214. — Verlust der Freiheit durch Vespasian 215. — Herstellung durch Titus 217.
Rom: Reichshauptstadt 118. — Sammelpunkt der griechischen Talente 118.

S.

Seneca der ältere 174.
Seneca der Philosoph: ludus de morte Claudii 177.
Servilius Calvus, proconsul Bithyniae 233.
Simmias, Kyrenaiker 29.
Sokrates: Verhältnis zur Sophistik 16 f. — Erziehung durch Wissenschaft 17.
Sokratiker: unvollkommene 20. — Verhältnis zur Sophistik ebda.
Sophisten als Erzieher 6. — Gelderwerb 6. — Pädagogik 35 f. — ihr Bildungsideal 18. — als Lehrer der gerichtlichen Beredsamkeit 7. — als Wanderlehrer 15. — als Inhaber ortsansässiger Schulen 15.

— ausgearbeitete Reden 14. — Improvisation 14. — Politische Theorien 13. — Individualethik 14. — Rhetorik und Eristik 9. — Elenktik und Eristik 5. — Etymologie 8. — Synonymik 8. — epideiktische Vorträge 12. — παίγνια 12.
Sophistik: Fortdauern ihres Bildungsideals in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. 63. — Untergang und Erneuerung ihres Bildungsideals 68.
Sophistik, zweite 128f. — Ursprung der zweiten Soph. 114. — Cultus der griechischen Vergangenheit 136. — ihr Bildungsideal 132 f. — Honorare 142. — rednerische Thätigkeit 153. — Vertretung der Vaterstadt beim Kaiser 313. — Widerlegung mythischer Überlieferungen 166f. — Publication von Stegreifreden 172 f.
Sophokles: Ἀχιλλέως ἐρασταί 166.
Sosikrates von Rhodos 31.
Stegreifreden der zweiten Sophistik 135.
Stoa: Ansicht über die Rhetorik 77. — Entwicklung seit der Mitte des 3. Jahrh. 77.
Stilpon 23. 24. — als Nebenbuhler des Krates 41.
Straton der Peripatetiker 83.
Suetonius Nero 57. 295.
Synesius Dio 223.

T.

Telekles 87.
Theagenes von Knidos 160.
Themistius or. 10 p. 139 Hard. 143.
Theodoros ὁ ἄθεος 29. 42.
Theodoros von Gadara 131.
Theophrastos: Frequenz seiner Schule 82.
Thrasea Paetus 149.
Timolaos von Larisa 40.
Timon von Phlius 23. 67. 85.
Titus, Kaiser, liebt den Melankomas 143. — Agonothet und Gymnasiarch in Neapolis 145.
Trajan, Kaiser 324. 326. 381. 385. 435. 506. 512. 514. — Verhältnis zu Dio 329. — Vertreibung der Pantomimen 409.

V.

Varenus Rufus, proconsul Bithyniae 367f. — Zeit seiner bithynischen Statthalterschaft 375f. — Anwalt der Bithynier im Procefs des Bassus 378. — sein eigener Repetundenprocefs 381 f.
Velius Paullus, proconsul Bithyniae 510.
Vespasian, Kaiser 142. 436.

X.

Xenokrates 29. — Definitionen der Rhetorik 83.
Xenophon abhängig von Antisthenes 21. — weder σοφιστής noch φιλόσοφος 21. — von Dio gelobt 139.

Z.

Zenon der Eleat 5. — Erfinder der Dialektik ebda.
Zenon von Kition 49. — über den Unterschied der Rhetorik und Dialektik 77. — Homerstudien 167.
Zenon der Sidonier 89.
Zoilos von Amphipolis 39. 40. — Homerstudien 168.

ἄδοξοι ὑποθέσεις 153.
ἀκρίβεια 14.
ἀρετή 6. 7. 16. — πολιτική 8.
αὐτοσχέδιοι λόγοι 180.
διακονεῖν 24.
διαλέγεσθαι 251.
διάλεξις 179.
διαλέξεις und διάλογοι 279.
ἐκφράσεις 153.
ἐμπίπτοντες λόγοι 440.

κριτικοὶ λόγοι 160.
θέσεις und *ὑποθέσεις* 93 ff. 108 f. 111.
θεωρητικὸς βίος 64.
μαθήματα 44. 45. 80. 112. 134.
μελέτη 179.
μίμησις 130.
μόναρχοι 261. 267.
παιδεία 8. 24. 36. 44. 63. 120. — *ἐγκύκλιος* 134.
πρακτικός und *θεωρητικὸς βίος* 98.
πρακτικὸς βίος 64.
προλαλιαί 438.
προσποίησις ἰδιωτισμοῦ 444. 446.
προσποίησις σχεδιασμοῦ 474.
σύγγραμμα und *ὑπόμνημα* 175.
ταχυγράφοι (*notarii*) 172 f.
φιλοσοφία 11. 17 f. 63. 65. 67.
φροντίσματα 180.
φυσιολόγοι 4.
σοφία 5. 6. 7. 11. 14. 17. 63.
σοφισταί 4. 67.
σοφιστής 18.
συγγενικὸν τέλος 51.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.